59e ANNEE (6e SÉRIE) N° 31 4 AOUT 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

Troisième article : **Le Bergsonisme**

SOMMAIRE :

I. — BERGSON ET LE PROBLÈME RELIGIEUX. — 1. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 3e édition. — 2. Rappel succinct des ouvrages analysés avant 1940. — 3. A.-D. SERTILLANGES, *Henri Bergson et le catholicisme ; Lumières et périls du bergsonisme*. — 4. Lydie ADOLPHE, *La philosophie religieuse de Bergson*. — 5. Hjalmar SUNDEN, *La théorie bergsonienne de la religion*.

II. — LE BERGSONISME : ouvrages généraux. — 1. *Etudes bergsoniennes*. Hommage à Henri Bergson (Paul VALERY, Floris DELATTRE, Louis LAVELLE, Maurice PRADINES, René LE SENNE, Raymond BAYER, Albert MILLOT). — 2. « Archives de Philosophie », *Bergson et Bergsonisme* (Ed. LE ROY, Bl. ROMEYER, P. KUCHARSKY, A. FOREST, P. D'AUREC, A. BREMOND, A. RICOUR). — 3. L. HUSSON, *L'Intellectualisme de Bergson*. — 4. Trois études : a) A. MAUROIS, *Bergson* ; b) Fr. MEYER, *La pensée de Bergson* ; c) A. CRESSON, *Bergson, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*.

La mort d'Henri Bergson (4 janvier 1941) a ramené l'attention des philosophes sur l'œuvre et la personne du maître disparu. Il nous a semblé utile de faire connaître à nos lecteurs les principales études parues depuis la guerre. Beaucoup sont remarquables.

I. — BERGSON ET LE PROBLÈME RELIGIEUX

1. — M. MARITAIN publie une troisième édition de son ouvrage : *La philosophie bergsonienne*, dont la première édition (1913) fut présentée par l'*Ami* en 1914, p. 283. La nouvelle édition reproduit presque textuellement celle de 1929 [1]. On y trouve, à côté d'un exposé objectif tracé par un thomiste convaincu, une appréciation sévère, parfois dure. M. Maritain s'excuse dans la préface d'avoir dû conserver cette forme peu élégante — mais justifiée estime-t-il, dans ses éléments essentiels, au point de vue de la foi catholique.

L'auteur écrit avant les *Deux Sources* et, par conséquent, ne peut encore que soupçonner, dans la pensée bergsonienne, l'évolution qui s'est manifestée ensuite. Dans une première partie, *L'Evolutionnisme bergsonien*, il dénonce, dans la « soi-disant intuition de la réalité » l'erreur initiale qui logiquement fait aboutir Bergson a un évolutionnisme intégral. Aussi, la seconde partie, *La philosophie de M. Bergson et la philosophie chrétienne*, s'attache-t-elle à montrer comment « la philosophie bergsonienne, prise en elle-même, comme théorie du réel, n'est pas compatible avec la philosophie chrétienne... Malgré l'esprit et les intentions de M. Bergson, sa philosophie, par sa logique interne, conduit à la destruction des certitudes rationnelles et à l'identification des contraires ». En prétendant les « restituer », elle dissout les vérités d'ordre rationnel impliquées par la foi : l'existence de Dieu (démontrable par la raison) et la distinction réelle et essentielle de Dieu et du monde, la création du monde *ex nihilo*, la spiritualité et l'immortalité de l'âme humaine, l'unité substantielle de l'être humain, le libre arbitre. La conception bergsonienne de la personne met en péril le dogme de l'Incarnation et, en niant la distinction de la substance et de l'accident et l'existence même de la substance, est difficilement conciliable avec le dogme de l'Eucharistie. M. Maritain relève encore d'autres oppositions en ce qui concerne la notion de révélation, la possibilité d'en démontrer le fait, la vie de la grâce, etc.

Cette appréciation sévère est tempérée dans la troisième partie : *Les deux bergsonismes*. A côté du bergsonisme dont on vient de marquer les déficiences, on découvre des tendances réelles, encore qu'à demi cachées, vers un spiritualisme de bon aloi. Quittant la métaphysique pour aborder la psychologie, Bergson a dû conclure successivement à la réalité du libre arbitre, à la négation du « parallélisme psycho-physiologique », à la distinction de l'esprit et de la matière, à une différence « de nature » entre l'homme et les animaux, à une certaine substantialité de l'âme et même peut-être à l'immortalité de celle-ci. Il arrive ainsi à des problèmes de métaphysique générale et presque de théodicée. On le voit « incliner vraisemblablement vers la reconnaissance d'un Dieu personnel et laisser peu à peu se faire jour les inquiétudes religieuses et les besoins de vie spirituelle d'une âme portée d'instinct à la contemplation, mais dont le progrès intellectuel s'est effectué jusqu'à présent sur un terrain uniquement scientifique » (p. 311).

Aujourd'hui que l'évolution doctrinale de Bergson a atteint son terme avec *Les Deux Sources*, on doit regretter que M. Maritain n'ait pas repris son étude en analysant, de l'intérieur, la pensée de l'éminent philosophe, pour découvrir en elle-même les éléments de cette rectification progressive qui l'a amenée si près du christianisme.

Ce regret n'est pas, d'ailleurs, pour infirmer certaines remarques formulées par M. Maritain et que l'*Ami*, même depuis 1931, a prises à son compte.

[1] Jacques MARITAIN, agrégé de l'Université. — *La Philosophie bergsonienne*. Etudes critiques. 3e édition, revue et augmentée. In-8° de LXII-384 p., 600 fr. — Paris, Téqui, 1948.

2. — Si Bergson a trouvé, surtout après *Les Deux Sources*, une audience favorable chez bon nombre de penseurs catholiques, les restrictions indispensables ont été faites chez les uns, à l'exemple de M. Maritain, avec une fermeté qui ne cherche pas à concilier les inconciliables, chez d'autres avec la préoccupation évidente d'interpréter favorablement tout ce qui peut être matière à rapprochements.

Un bref rappel des études parues avant 1939 et analysées dans l'*Ami* sera utile pour remettre nos lecteurs dans cette ambiance.

Dès la publication des *Deux Sources*, une analyse assez détaillée fut donnée du volume. Après une critique générale du bergsonisme (principalement l'intuition opposée à l'intelligence), ont été indiquées, d'après l'article du P. Dhanis, dans la *Civiltà cattolica*, les vues acceptables et les affirmations répréhensibles. Parmi les vues acceptables, le P. Sertillanges (*Vie intellectuelle*, mai 1932, p. 242) et le P. Romeyer (*Vie catholique*, 26 mars 1932) pensaient trouver l'affirmation d'un Dieu personnel. L'appréciation de l'*Ami* débutait ainsi : « (Ce) livre a immédiatement attiré l'attention de l'univers entier et, par certains côtés, est bien fait pour venger le christianisme et plus particulièrement le christianisme catholique, des dédains et des méconnaissances dont trop souvent l'ont accablé certains penseurs modernes » (*Ami*, 1932, p. 727 s.). Le livre de M. Jolivet, *Essai sur le Bergsonisme*, Paris, 1931, était présenté peu après. L'*Ami* en louait « les jugements modérés, mais clairvoyants et fermes, (qui) semblent donner la note juste sur ce système si attirant et si décevant, si bienfaisant à certains incroyants et si facilement mortel pour la foi des catholiques » (p. 766).

En 1933, toute une série d'études furent analysées. De H. Dehove, *La théorie bergsonienne de la morale et de la religion*, Lille, 1932 (toutes les réserves nécessaires y sont faites) ; — du P. Em. Rideau, S. J., *Les rapports de l'esprit et de la matière dans le bergsonisme ; Le Dieu de Bergson, essai de critique religieuse*, Paris, 1932. (De bons critiques, disait l'*Ami*, estimeront que l'auteur a peut-être un peu minimisé l'écart du bergsonisme et du christianisme) ; — de la *Revue thomiste*, mai-juin 1933, six études émanant de : R. Jolivet, *De « L'Evolution créatrice » aux « Deux Sources »* (La métaphysique de l'élan vital ne peut pas s'adapter « naturellement » à une spiritualité chrétienne ; son apparence émanatiste commande une spiritualité plus plotinienne que chrétienne) ; de A. Forest, *La réalité concrète chez Bergson et chez S. Thomas* (S. Thomas et Bergson veulent saisir le réel ; mais celui-ci enseigne que le réel ne peut être saisi que par l'intuition, celui-là affirme que les schématisations de l'intelligence sont le moyen de parvenir au vrai et de le saisir dans sa réalité concrète, imparfaitement sans doute, mais d'une manière conforme à nos exigences) ; de G. Thibon, *La notion de conscience d'après Henri Bergson* (En définissant la conscience comme synonyme de vie, il lui devient presque impossible de bien saisir ce qu'est l'inconscient) ; de Th. Penido, *Réflexions sur la Théodicée bergsonienne* (Malgré l'ardente religiosité qui transparaît dans les *Deux Sources*, malgré les hommages émouvants rendus au christianisme, nous sommes contraints de conclure que, bien loin de coïncider en son fond avec le Dieu de la philosophie chrétienne, le Dieu bergsonien en apparaît comme la transposition sur le plan imaginatif et sentimental) ; de G. Rabeau, *La preuve de l'existence de Dieu et l'expérience mystique* (Cette expérience est un simple point de départ) ; du P. J. Messaut, O. P., *Autour des Deux Sources* (Il est nécessaire de distinguer l'ordre de la connaissance rationnelle, l'ordre de la connaissance de la foi, et l'ordre de la connaissance mystique).

Dans les *Archives de Philosophie* (vol. IX, cah. 3), le P. Romeyer a fait une critique serrée et bienveillante à la fois du bergsonisme des *Deux Sources*, morale, religion et théodicée (Tout en constatant des « lacunes plus ou moins graves», on peut voir dans l'œuvre philosophique de Bergson « un très bel ensemble spiritualiste », auquel il manque une base métaphysique pour devenir définitivement viable).

L'*Ami* (1933, p. 601-606) concluait ces recensions par cette appréciation générale : « Même dans les *Deux Sources*, le bergsonisme reste profondément dangereux pour l'idée catholique, parce qu'il s'obstine à faire de l'intuition le seul moyen de connaissance et parce que toute la religion y est présentée comme le produit de l'émotion interne, d'un élan d'amour. Pour rester dans la pleine vérité, il faut mettre au principe et à la source de la religion la révélation » (p. 606).

Dans les *Etudes critiques*, publiées dans les *Archives* (vol. X, cah. 4), le P. Romeyer étudiant l'histoire de la pensée bergsonienne, estime qu'en approfondissant le dynamisme métaphysique de l'*Evolution créatrice*, Bergson « eût pu constituer, sans recourir aux faits mystiques, une *éthique*, une *théodicée* et une *religion naturelle* ». Le P. Descoqs, dans sa *Théodicée* (t. II, p. 395-432) est en contradiction avec son confrère : « En dépit des intentions de l'auteur, le moins qu'on puisse dire de son livre, c'est qu'il n'est pas du tout un livre chrétien » (*Ami*, 1935, p. 629).

M. Penido est revenu sur *Dieu dans le Bergsonisme*, Paris, 1936. « Notre philosophe, écrit-il, emploie un langage chrétien... mais quel sens lui donne-t-il ?... Il ne faut point lire les « Deux Sources » avec des yeux thomistes ou augustiniens... Comment les comprend M. Bergson... ? » M. Bergson a répondu le 16 août 1935 au P. Gorce qu'il acceptait « l'essentiel » de la philosophie thomiste. (*Ami*, 1937, p. 155).

Enfin deux ouvrages recensés en 1938 (p. 696-98) étaient manifestement peu sympathiques à Bergson. Tout en reconnaissant les richesses d'observation contenues dans *Les Deux Sources*, M. E. Rolland, dans *La finalité morale dans le bergsonisme*, montrait qu'au point de vue bergsonien « il est impossible de fonder solidement, en la justifiant, une morale qui ait ses racines dans la nature et pousse ses prolongements jusque dans une réalité transcendante ». — Plus sévère encore le P. de Tonquédec dans les articles réunis sous le titre : *Sur la philosophie bergsonienne*. Pour lui, Bergson « rôde autour du christianisme, il en subit l'attrait. Ce qu'il y goûte principalement, c'est la vie spirituelle intense, les poussées mystiques qui s'y font jour ». Mais d'autres aspects non moins essentiels, lui échappent encore et « il n'est digne, ni de l'auteur des *Deux Sources*, ni de la religion catholique, de proclamer une entente sur des malentendus... La racine de ces malentendus plonge dans un sous-sol métaphysique profond. Une méthode philosophique exclusivement expérimentale, qui frappe d'interdit tout le domaine rationnel, condamne le penseur à ne pas dépasser un certain niveau ; elle le conduit à méconnaître la vraie et pure spiritualité et à y substituer presque partout des éléments sensibles. Une intransigeante théorie du mobilisme universel et absolu, qui réduit l'être au mouvement sans support ni but, empêche le philosophe d'accepter les réalités les plus foncières et les plus authentiques. »

3. — Nous sommes maintenant replacés dans le grand courant de la critique et pouvons aborder certaines études parues depuis la guerre.

Voici tout d'abord le P. Sertillanges avec ses

deux brochures : *Henri Bergson et le catholicisme* et *Lumière et périls du bergsonisme* [2].

Sur les trois premiers ouvrages de Bergson, *Données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire*, et même *L'Evolution créatrice*, le P. Sertillanges ne trouve pas d'incompatibilité foncière avec la pensée chrétienne. *L'Evolution créatrice* présente certaines difficultés ; mais la pensée de Bergson n'est pas de substituer l'évolution à Dieu créateur : « ce n'est pas une évolution qui crée, mais une évolution où il y a création ». Bergson a pu écrire au P. de Tonquédec que, dans sa pensée, la thèse de son livre « concluait à un Dieu créateur et libre ».

C'est à propos des *Deux Sources* qu'interviennent les réserves les plus sérieuses. Tout en manifestant la plus grande bienveillance, le P. S. fait remarquer l'impossibilité de fournir une base solide à l'idée d'obligation, soit dans la morale close, soit dans la morale mystique. La déficience vient ici de la méconnaissance des droits de l'intelligence : par là-même, « l'idée de responsabilité est faiblement marquée, l'idée de péché à peine indiquée, l'idée de pénitence en apparence ignorée, l'idée de mérite et de sanction totalement absente » (p. 57). L'autonomie individuelle de chaque homme est pour ainsi dire diluée au sein de la nature générale en raison de l' « Elan vital » qui produit dans chaque homme un épanouissement matériel d'une activité psychique préexistante et quasi commune. La religion statique, produit de la faculté fabulatrice dans un cercle fermé, ne saurait être une religion vraiment humaine ; tout autre sans doute est la religion ouverte, dynamique ou mystique ; mais elle ne peut être le fait que de quelques rares « héros » d'ordre moral, seuls favorisés de l'expérience de Dieu.

Ce ne sont encore là que des remarques pour ainsi dire préliminaires concernant les rapports du bergsonisme et du catholicisme. D'autres « observations critiques » suivent, qui touchent l'essentiel du problème : *le fait religieux initial*, auquel Bergson donne des fondements exclusivement biologiques et sociaux ; *la révélation*, sur laquelle, passant du statique au dynamique, on comprend mal la réserve du philosophe ; *le Christ*, au sujet duquel on aurait pu se demander s'il n'y avait pas là un fait unique, un contact tout spécial de l'humanité avec son principe ; *l'Eglise*, que sans doute Bergson ne considère pas comme « une société fermée », mais sur laquelle il ne s'exprime pas assez clairement ; *le dogme*, dont la conception issue du bergsonisme friserait facilement l'erreur moderniste ; *la connaissance de Dieu*, que Bergson pense atteindre *uniquement* par les voies mystiques de l'expérience ; l'idée de *l'éternité*, qui n'est pas « plus que le temps » ; *la création ex nihilo*, conçue comme une « réification » du néant ; *la nature de Dieu* : les attributs métaphysiques de Dieu échappent à l'examen : la théodicée de Bergson sera nécessairement assez pauvre.

Ce nonobstant, conclut l'éminent dominicain,

> c'est un devoir de justice que de laver la conception bergsonienne de Dieu du reproche de panthéisme évolutionniste, de monisme, voire d'athéisme latent... On lui a imputé cette erreur « au nom de ses principes »... De quels principes ? Avant tout, évidemment, du primat de la durée qui semble devoir fournir, en cette philosophie, l'étoffe universelle.
>
> En descendant l'échelle des êtres, la durée se détend et s'éparpille. Dans l'autre sens, elle se concentre, et à la limite de la concentration et de la « tension » est l'éternité. De telle sorte qu'il semble y avoir continuité et par suite homogénéité d'une durée à l'autre, y compris la divine, ce qui, en effet, conclurait au monisme panthéistique (p. 140).

Le P. S. estime que rien n'oblige à comprendre ainsi Bergson. « Univocité » sans doute, entre les durées créées à l'intérieur de l'Elan vital ; mais rien n'autorise à étendre à Dieu, cas *limite*, ce qu'on dit des êtres relatifs. En sorte qu'il manque ici la clarté quasi nécessaire de *l'analogie* « pour marquer l'équivoque relative des attributions faites à Dieu et à l'être créé... On y substitue une *intensité-limite* ...qui pourra toujours sembler équivoque » (p. 143-144).

4. — Dans son ouvrage sur *Dieu dans le bergsonisme*, M. Penido avait spécifié qu' « il ne faut pas lire les *Deux Sources* avec des yeux thomistes ou augustiniens ». Avec Mlle Lydie Adolphe, nous lirons Bergson avec des yeux bergsoniens. Il s'agit encore de *La philosophie religieuse de Bergson* [3]. Pour nous la présenter, l'auteur, déclare M. Bréhier dans la préface, a fouillé l'œuvre toute entière du philosophe. C'est en bergsonienne convaincue que Mlle Adolphe étudie Bergson, directement, sans autre préoccupation que de retrouver la pensée authentique de son maître.

Il est impossible de résumer cet ouvrage, qu'il faut avoir lu pour comprendre Bergson sans préjugé. La doctrine du philosophe y est finement analysée en quatre chapitres, dont les titres sont des expressions tirées de ses ouvrages : *Mobilité substantielle ; Energie psychique* (spirituelle, dit Bergson) ; *Nature psychologique de la vie ; Océan de Vie*. Au fond c'est la thèse de l'*Evolution créatrice* qui se développe sous ces divers aspects pour atteindre finalement l'Elan mystique aboutissant à Dieu.

Nous pouvons, d'après l'auteur, comprendre ainsi le plan métaphysique et moral de Bergson : « Dans *toute* matière, il y a la vie et la vie est mobilité.

[2] A.-D. Sertillanges, O. P., de l'Institut. — 1. *Henri Bergson et le Catholicisme*. In-12 de 150 p., Paris, 1941. Flammarion. — 2. *Lumières et périls du bergsonisme*. In-12 de 60 p., Paris, Flammarion, 1943.
Il semble inutile d'analyser cette dernière brochure qui ne fait que résumer et préciser le premier ouvrage. Nous en extrayons cependant le passage suivant, auquel on pourra se reporter plus loin (voir note 6) : « Bergson était hostile au protestantisme, qui à ses yeux était une regrettable hérésie chrétienne. En se séparant du tronc, disait-il, cette branche a perdu de la sève. Et il expliquait ainsi que les protestants n'aient jamais pu lui montrer leurs mystiques, alors qu'ils sont légion dans l'Eglise catholique. Et cependant sa propre conception du mystique peut se prendre en un sens protestant, en ce qu'elle est tout individuelle à la base, ne se montrant sociale que secondairement, à titre de confirmation, de moyen d'expression, de richesse d'assimilation » (p. 54).

[3] « Bibl. de Phil. contemporaine ». — *La philosophie religieuse de Bergson*, par Lydie Adolphe. Préface de Emile Brehier, membre de l'Institut. In-8° de 235 p., Paris, Presses universitaires de France, 1947. — L'ouvrage est daté du 31 décembre 1942, en France occupée ; il fut couronné en 1943 par l'Académie des Sciences morales et politiques. — Au lieu de multiplier les références au bas des pages, les ouvrages cités de Bergson ont été indiqués, dans le texte, en abbréviation : *D. S.* (Deux Sources) ; *E. C.* (Evolution créatrice) ; *P. M.* (Pensée et Mouvant). Indications valables pour les recensions suivantes.

La vie est impatiente de la matière qu'elle subit et dans laquelle elle cherche à « introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté » (*E. C.*, 273). Dans la mesure où la matière est vivante, elle participe de la spiritualité. Le succès remporté par la vie se traduit par l'évolution de la matière qui s'élève avec les espèces. Mais, à chaque saut, la matière tend à la stabilisation des énergies, par un mouvement de dégradation que la poussée vitale tente de convertir au moins en un piaffement d'attente. « Ne serait-ce pas qu'au dessous du besoin de stabilité que la vie manifeste, dans cet arrêt ou plutôt ce tournoiement sur place qu'est la conservation d'une espèce, il y a quelque exigence d'un mouvement en avant, un reste de poussée, un élan vital » ? (*D. S.*, 115).

La vie poursuit la transmutation de la matière. Transmutation de la matière corporelle, transmutation des espèces le long de l'évolution, transmutation de l'humanité par la transmutation spirituelle de chacun de ses membres... (p. 206). Il ne faut pas que l'espèce humaine se prenne pour le terme de l'évolution : elle n'est, elle aussi, qu'un lieu de passage, et l'humanité doit préparer dans son sein, par incubation et maturation souterraine, le saut qui créera l'espèce nouvelle : déjà nous voyons ce courant créateur se manifester et reparaître à la surface... (p. 209).

Ainsi « l'homme, d'après Bergson, est la raison d'être du dépôt, dans la matière, d'une énergie librement créatrice, au point que les autres espèces n'en furent que « la préparation, le soutien, le déchet » (*D. S.*, 276). « Pourquoi, dès lors, l'homme ne retrouverait-il pas la confiance qui lui manque, ou que la réflexion a pu ébranler, en remontant, pour reprendre l'élan, dans la direction d'où l'élan était venu ? » (*Id.*, 226). Justement, pour Bergson, « l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle avec l'effort créateur que manifeste la vie. » Cet effort est de Dieu, si ce n'est Dieu lui-même » (*Id.*, 235). Mais, le mystique, « à travers Dieu, par Dieu, aime toute l'humanité d'un divin amour... Il est celui qui « prolonge » l'action divine » (*Id.*, 249).

Coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, il livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création. Il est d'essence métaphysique encore plus que morale. Il voudrait, avec l'aide de Dieu, parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même (p. 251).

C'est, conclut Mlle Adolphe, « en quelque sorte le surhomme, l'annonciateur de l'espèce nouvelle, auquel aboutissait *l'Evolution créatrice* » (p. 222-223)

Cette expérience mystique toutefois n'apporte pas au philosophe la certitude définitive. Pour y parvenir, il faudrait « une autre voie », une « expérience privilégiée », par laquelle l'homme entrerait en communication avec un principe transcendant (*D. S.*, 265). C'est à des conclusions semblables qu'aboutit la doctrine de l'élan vital, grâce à l'intuition, « qu'une intensification supérieure... porterait peut-être jusqu'aux racines de notre être et, par là, jusqu'au principe même de la vie en général » (*Id.*, 227). Là, expérimentant Dieu, le mystique ne s'inquiète plus des difficultés accumulées par la philosophie autour des attributs métaphysiques de la divinité ; « il n'a que faire de déterminations qui sont des négations et qui ne peuvent s'exprimer que négativement : il croit voir ce que Dieu est, il n'a aucune vision de ce que Dieu n'est pas » (*D. S.*, 270). Or, conclut Mlle Adolphe : « pour le mystique, l'amour est l'essence même de Dieu ; c'est un amour sans objet et pourtant c'est un amour actif, efficace. Dieu a besoin de nous pour nous aimer. Au philosophe qui s'attache à l'expérience mystique, « la Création apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (*D. S.*, 273), (p. 226).

Dans cette ascension de l'humanité vers Dieu que devient la religion ? Ici encore et toujours, le « devenir » court à travers notre immobilité factice. En dehors du matérialisme, à jamais indigne de l'être humain, l'humanité dans son ensemble a suivi deux voies religieuses qui, distinctes en théorie, se sont le plus souvent mêlées en pratique :

La première est toute dans l'expression, étant issue de la fonction fabulatrice de l'intelligence humaine ; elle exige des supports qui, plus ou moins chargés, se transmettent d'âge en âge, formes parfois vidées que les hommes remplissent des nouveaux dieux qu'ils se créent. La deuxième ne s'attache à aucune forme, et peut se transmettre par toutes : derrière la réalité sensible elle devine un mystère auquel l'homme peut accéder par ses propres forces ; il déchiffrera tous les symboles, il traversera toutes les formes et, à l'intérieur, il ira rejoindre l'être ineffable.

Cette deuxième religion est partout identique... ; (elle) est la vie que retient chaque forme religieuse et qu'elle laissera apercevoir seulement à celui qui saura trouver en lui-même, par lui-même, sa vérité. Γνῶθι σεαυτόν, cela veut dire : travaille d'abord *sur* toi avant d'agir sur autrui. — Et c'est *en* toi-même que tu trouveras la vérité. — La traduction autorise même un troisième sens non moins profond : c'est seulement *par* toi-même que tu connaîtras. Toutes les religions du monde n'apportent jamais à l'homme que ce qu'il a déjà trouvé (p. 198).

Un autre texte que nous trouvons plus loin (p. 231) reprend la même pensée :

Il n'y a pas un dogme à suivre, par crainte, par respect ou même par foi venue du dehors. Il y a l'expérience interne, la révélation particulière à chacun qui s'aide des forêts de symboles, des formes, des traditions. L'au-delà n'est pas un monde à part, il est mêlé à nous et nous communiquons. Il nous suffit, pour nous le rendre accessible, de nous approfondir, de nous « désintéresser » de l'utile et du sensible, pour nous replacer au centre de notre intuition, pour vivre la vie divine et laisser couler en nous l'amour que Dieu répand à tous.

C'est ainsi que la Vérité n'est pas un corps de doctrine, mais ce corps de doctrine peut contenir une part plus ou moins grande de vérité qui ne sera vérité que pour celui qui la reconnaîtra en lui-même...

Que sera donc l'au-delà, qui n'est pas un monde à part et est mêlé à nous ? C'est, nous dit Bergson, par l'élan vital, cette « fécondité » de l'âme, que « la nature mortelle cherche, selon ses moyens, à se perpétuer et à être immortelle ». Voici la réponse, donnée par Mlle Adolphe, exposant la doctrine bergsonienne :

La matière est réelle en tant qu'elle provoque notre effort et par suite permet notre évolution. L'âme percluse dans la gangue qui fait obstacle à la libre projection de la vie intense qu'elle porte en elle, ne doit donc pas fuir le corps, le négliger, le mépriser ; elle doit au contraire lui donner ses soins : le corps est un temple, qui abrite et révèle une parcelle de Dieu ; l'âme doit le purifier, tout en sachant qu'il est périssable et qu'elle en changera jusqu'à ce qu'elle ait atteint, grâce à lui, et par elle

seule, sa libération... Dans son passage à travers la matière, déclare Bergson dans *la Conscience et la vie* « la conscience se trempe comme de l'acier et se prépare à une action plus efficace, pour une vie plus intense. Cette vie, je me la représente encore comme une évolution créatrice : chacun de nous y viendrait par le seul jeu des forces naturelles, prendre place sur celui des plans moraux où le haussaient déjà virtuellement ici-bas la qualité et la quantité de son effort, comme le ballon lâché de terre adopte le niveau que lui assignait sa densité » (p. 212-213).

Par ailleurs, Mlle Adolphe ne pense pas que la doctrine bergsonienne aille au-delà de l'Etre ; elle ne veut pas atteindre l'informel. « Ce Dieu qui dure, d'une éternité de vie, comme nous, avec nous, en nous-mêmes, ce n'est pas encore, croyons-nous, le Principe... c'est le Créateur du ciel et de la terre, le Dieu qui se manifeste, le « Père » de Platon et de Plotin, comme des Juifs et de Jésus, et de ses disciples. Ce n'est pas Celui qui est au-delà » (p. 226)

« Un ouvrage sur Bergson, dit encore le même auteur, peut prendre pour exergue cette sentence hindoue :

« L'âme de chacun contient la divinité en puissance.

« Le but à atteindre est de faire apparaître cette divinité qui est en nous, en dominant notre nature extérieure et intérieure.

« Atteignez-le ou par le travail, ou par l'adoration, par la domination psychique, par la philosophie ; par une seule, par plusieurs ou par toutes ces méthodes, — et soyez libres. C'est là toute la religion.

« Les doctrines, les dogmes, les rituels, les livres, les temples, les formes, ne sont que des détails secondaires » (p. 6).

Traduction ou trahison de la pensée bergsonienne ? Vraisemblablement traduction, au moins quant au sens objectif des textes.

5. — D'un intérêt captivant également la thèse de doctorat présentée en 1940 à l'Université d'Upsal (Suède), par M. Hjalmar SUNDÉN : *La théorie bergsonienne de la religion* [4]. Pas plus que Mlle Adolphe, l'auteur ne se laisse guider par une idée préconçue. L'Introduction contient un aperçu très général sur le problème de Dieu. On y trouve un résumé des interprétations assez divergentes données à la pensée de Bergson avant la publication des *Deux Sources*. Mais quelques textes intéressants et peu connus sont à relever.

Au sujet de son livre *Aux croyants et aux athées*, Paris, 1906, M. Wilfrid Monod avait eu un entretien avec H. Bergson, lui soumettant cette idée que « le monde accessible à nos sens ne saurait être l'œuvre du Dieu suprême et qu'il fallait bien plutôt le considérer comme l'œuvre d'une créature subordonnée, mais autonome. » Dans une lettre (27 janvier 1927) à M. Monod, Bergson est hésitant : « Une fois ce Dieu posé nous ne pouvons pas échapper à la question de savoir quel rapport il entretient avec le Principe d'où émanent les mondes... Faire de ce rapport un rapport d'identité n'est sans doute qu'une hypothèse, mais cette hypothèse est, à mon sens, celle qu'il faut examiner d'abord ; puisque toutes les autres et en particulier la vôtre (si capable d'atténuer les difficultés embarrassantes et angoissantes) ne pourront être que des complications de celle-là » (p. 13). Les *Deux Sources* atténuent, on l'a vu plus haut, ces hésitations, mais ne les suppriment pas encore entièrement.

La grande thèse des *Deux Sources* est que le progrès moral ou, pour mieux dire, l'histoire des révolutions de l'éthique, est l'œuvre propre de la vie. L'étude attentive de l'histoire de la morale... nous met en présence de faits positifs tels que la prédication des prophètes d'Israël et la naissance du christianisme grâce à la personne du Christ, et ces faits nous font entrevoir l'existence d'un Dieu d'amour comme source du processus évolutif (Cf. *D. S.*, 67-80, 276).

Sans doute, il ne s'agit pas là d'une solution complète du problème de Dieu, mais seulement d'une hypothèse... En particulier, l'élan vital n'est pas un concept achevé (cf. Id., 116-120). On peut dire que, dans les *Deux Sources*, Bergson, partant des recherches sur la morale et la religion, a été conduit à une solution partielle du problème de Dieu, solution qui doit être complétée par des recherches biologiques, qui exigeront des générations de chercheurs (cf. *P. M.* 84-85), (p. 17-18).

C'est bien l'idée que nous avait laissée l'étude de Mlle Adolphe. Mais il est temps de venir à l'objet précis de la thèse d'Upsal.

Dans un livre intitulé : *Y a-t-il deux sources de la religion et de morale?* Paris, 1933, A. Loisy affirmait ne pas apercevoir clairement la base objective de cette distinction. Le premier chapitre de M. Sundén s'efforce d'éclairer cette base : « L'origine de la distinction entre le statique et le dynamique doit être recherchée d'abord dans l'analyse des forces qui entrent en jeu dans l'éducation morale. L'importance attribuée aux grandes personnalités religieuses a ensuite conduit à transposer cette distinction à la religion elle-même. Quant à la terminologie, elle semble témoigner de l'adhésion plus ou moins explicite de Bergson à la méthode d'Auguste Comte » (p. 71).

Les deux chapitres (II et III) qui constituent l'essentiel de la thèse, religion statique, religion dynamique, ne sont que le développement de cette idée fondamentale.

En ce qui concerne la *religion statique*, l'auteur, s'appuyant sur Bergson et discutant les thèses des ethnologues contemporains, expose une vue intéressante concernant l'origine de l'idée de Dieu chez les peuples primitifs : « Il n'est pas permis de donner comme seul point de départ au développement historique de la religion la croyance à une multitude d'esprits ; dès les origines, on trouve déjà la foi en un Dieu suprême » (p. 173).

Mais l'étude de la *religion dynamique* est remplie de vues d'un souverain intérêt. Il s'agit, on le devine, des différents *mysticismes* auxquels s'arrête Bergson.

C'est d'abord le *mysticisme grec* que Bergson, encore professeur au Collège de France (1900 - 1904) avait exposé dans ses *Etudes sur la philosophie grecque*. Dans les *Deux Sources*, il retrouve ce mysticisme surtout dans le néoplatonisme de Plotin. Le mysticisme ou l'« introversion » de Plotin n'a pu aboutir à un mysticisme complet en raison du manque d'expressions fournies par la religion statique.

[4] « Bibl. de Phil. contemporaine ». — *La théorie bergsonienne de la religion*, par Hjalmar SUNDÉN, docteur ès lettres. In-8° de 320 p., Paris, Presses universitaires de France, 1947.

Cette thèse avait été publiée en 1940 à Upsal. L'édition française est assez fréquemment incorrecte. L'auteur nous avertit que les épreuves n'ont pu être corrigées suffisamment. Nous avons rectifié textes et mots insuffisamment revus. L'ouvrage est remarquable, non seulement par la maîtrise de la pensée, mais encore en raison de l'abondante littérature consultée. On trouve, à la fin du volume, toutes indications bibliographiques désirables.

S. Augustin est parvenu à ce mysticisme complet, le christianisme lui en fournissant le moyen ; à cet égard, le vague *Logos* du néoplatonisme était insuffisant.

Le *mysticisme oriental* est concrétisé surtout dans le bouddhisme. Si le bouddhisme n'est pas parvenu au « mysticisme complet », c'est, dit Bergson, qu'« il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine » (*D. S.*, 241). Notre auteur fait observer que le christianisme, lui aussi, ne croit pas à l'activité humaine tant que Dieu ne s'en sert pas pour réaliser ses desseins. Il cite à ce propos des affirmations très pertinentes de S. Vincent de Paul. Le Christ, d'ailleurs, n'a-t-il pas dit : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire » (Jo., xv, 5). — Quoiqu'il en soit, l'on s'efforce d'établir une comparaison entre Jésus et Bouddha. Les traits de rapprochement paraissent bien superficiels à qui voit en Jésus le Fils de Dieu et le Maître de toute vie surnaturelle. Mais ce point de vue échappe forcément et à Bergson et à M. Sundén. Tout en notant que « pour Bouddha, il n'existait pas de dieu correspondant à la conception qu'en avait Jésus » (p. 214), on conclut cependant que « rien ne s'oppose à ce qu'on admette que Bouddha et le Christ ont connu une seule et identique émotion supra-intellectuelle, une sorte de synthèse d'un ordre supérieur, entre la « metta » bouddhique et l' « agapè » chrétienne, synthèse qui ne pouvait être transposée en activité que dans la mesure où le permettaient les représentations alors admises » (p. 215-216). Sans doute en raison du concept de Dieu, tel qu'il domine dans le christianisme, cette religion possède un caractère certain de supériorité ; toutefois, « nous devons considérer les deux religions universelles comme une seule et même émotion supra-intellectuelle qui se fraie un chemin dans le monde matériel et par là-même rencontre différents obstacles » (p. 217).

Voici maintenant le *mysticisme chrétien*.

Il est évident que Bergson s'est efforcé d'introduire dans sa cosmologie le dogme chrétien attribuant à Jésus une situation exceptionnelle parmi les hommes (*D. S.*, 255-256, 256). Le Christ est, pour Bergson, l'intermédiaire à la vie divine, mais lorsque cette entremise s'opère, selon le catholicisme, par les sacrements et, selon le protestantisme, par les Ecritures, elle se réalise, selon Bergson, avant tout par la *communio sanctorum :* la vie d'un homme en conformité avec le Christ et avec laquelle nous entrons en contact direct, peut susciter en nous une image de Jésus (*D. S.* 84), lequel deviendra, dans notre propre vie, une force morale, car nous soumettrons, en imagination, notre existence à son examen, « redoutant de lui un blâme, fiers de son approbation » (*D. S.* 50, cf. 101-102). Dans un certain sens, c'est la fonction fabulatrice qui entre alors en action. Cependant la découverte d'une vie en conformité avec le Christ peut avoir sur un homme une influence plus profonde : elle peut opérer une sorte de seconde naissance, faire de l'intuition un moyen de réaliser la communauté avec Dieu. Mais cette transformation de l'intuition ne peut pas se produire chez tous les hommes (*D. S.*, 228) ; il en est qui n'en réunissent même pas les conditions préliminaires (Id. 265).

Nous avons là l'esquisse de toute la théorie bergsonienne du mysticisme chrétien. Cette théorie permet tout d'abord, à l'encontre des assertions de Loisy, de donner à Jésus, comme fondateur du christianisme une personnalité réelle. Cette personnalité doit être reconstituée en étudiant les grands mystiques qui furent les continuateurs et imitateurs originaux quoique incomplets de ce qu'a été pleinement le Christ de l'Evangile. A l'imitation de Delacroix [5], Bergson s'est efforcé de décrire le mouvement de ces âmes supérieures. De toute évidence le « surnaturel » est éliminé : Delacroix parle de « subconscience » ou mieux de « générosité ». Bergson ramène cette générosité à l' « élan vital ». Au stade final du mysticisme parfait, trois critères s'y révèlent : *activité intense* du mystique, poussée irrésistible dans « une âme à la fois agissante et agie, et dont la liberté coïncide avec l'activité divine » ; *disparition des phénomènes anormaux* qui accompagnent accidentellement le mysticisme ; *humilité* du mystique (*D. S.*, 248-249). Ces critères font voir à quel degré sublime le Christ a dû posséder le vrai mysticisme ; mais ils ne permettent pas encore de décider de sa personnalité divine.

On étudie rarement le cas de mystiques chrétiens qui sont en dehors de l'Eglise catholique. Quelques pages consacrées par Bergson au Danois Grundtvig montrent que celui-ci a vérifié le caractère du vrai mystique, car il a possédé au suprême degré l'activité :

il a réussi à transformer le protestantisme danois en une véritable foi populaire en unissant la prédication chrétienne et les efforts d'éducation sociale, la liberté chrétienne et la liberté politique, mais peut-être aussi en comprenant, d'une manière géniale quelle forme de christianisme convenait au caractère danois, en donnant à son pays un christianisme joyeux et chantant (p. 243).

Les deux autres critères se vérifient également chez lui : le second surtout, le troisième, à un degré moindre.

Cette incursion de Bergson dans le domaine luthérien amène M. Sundén à se poser, en fonction des théories bergsoniennes, le problème de Luther : la thèse est curieuse.

Nous avons été amené, dit-il, à toucher cette question complexe parce que Bergson lui-même, probablement sans s'en douter, a adopté dans la question des rapports entre la religion et la morale, un point de vue nettement luthérien... [6]

On pourra constater à quel point Bergson se rapproche de la conception luthérienne en lisant le texte suivant extrait d'un moraliste et philosophe luthérien éminent : « Ce n'est pas une force téléologique qui conduit le chrétien à la réalisation du bien. Il ne fait pas le bien pour gagner la béatitude ou la mériter, mais il le fait parce qu'étant en communion avec Dieu, cette force causale du bien est en œuvre chez lui. Dieu est amour — c'est la source de vie, soit morale, soit religieuse du chrétien. Celui qui vit en communion d'amour avec Dieu ne peut que laisser couler ce flot d'amour vers ses semblables et même au-delà. La religion étant force causale de la vie morale, voilà ce qui fait que la morale « évangélique » (protestante) est forcée de réprouver aussi bien une morale téléologique qu'une morale impérativiste. Cette nécessité causale avec laquelle le bien se réalise, pourvu que la conduite religieuse existe vraiment, rend impossible la question : pourquoi le bien ? [7]

[5] R. H. Delacroix. — *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens.* — Paris, 1908 (Bibl. de phil. contemporaine, Presses universitaires de France). Nouvelle édition, 1938, avec le seul titre : *Les grands mystiques chrétiens.*

[6] Voir, note 2, Sertillanges à propos de Bergson et du protestantisme.

[7] Anders Nygren, *Religionen sasom etisk drivkraft. Nagra principielle synpunkter* (La religion, en tant qu'impulsion morale. Quelques aspects principaux. Pour les soixante ans de l'archevêque Sœderblom), Stockholm, 1926, p. 418.

D'où notre auteur de conclure : L'intuition de Bergson semble coïncider à peu près avec celle de Luther... On peut considérer alors qu'en réalité Luther est un mystique. La théorie bergsonienne de la liberté s'apparente également, dit M. Sundén, avec le *De servo arbitrio* de Luther [8], cet « ouvrage remarquable » qui, pour être bien compris, doit être débarrassé des images et des termes techniques empruntés à la théologie traditionnelle (p. 245-248). Toutefois Luther ne vérifie pas en tous points la conception bergsonienne du mystique. Il vaut mieux voir en lui « un homme de la religion dynamique », bien que « le luthéranisme soit devenu une religion statique » (cf. *D. S.* 228-229). D'ailleurs, en ce qui concerne Luther, la théorie bergsonienne serait déficiente, parce qu' « elle introduit trop tôt un facteur transcendant par rapport à la conscience et n'a pas suffisamment tenu compte des facteurs immanents » (p. 237).

M. Sundén estime qu'il faudrait compléter la conception bergsonienne de la religion dynamique relativement au secours que cette religion doit apporter à l'intelligence comme réponse à la question primordiale de notre destinée : « Si l'on cherche à l'expliquer, on en vient à considérer la révélation à Jésus de la volonté du Père céleste comme le complément adéquat à l'intelligence, laquelle est chargée de dominer la matière, mais qui, dans les relations des hommes entre eux, est incapable de s'adapter exactement à la réalité » (p. 293).

Et, par delà la volonté du Père, un catholique verra la révélation doctrinale et morale, dont Jésus, au nom de son Père, apporte aux hommes l'enseignement.

II. — Le bergsonisme : ouvrages généraux

Le problème religieux était l'objet principal sinon unique des travaux qu'on vient d'analyser. Nous le retrouvons, mais annexé à d'autres considérations, dans certains ouvrages que leur caractère plus général nous permet de classer à part.

1. — Au lendemain de la mort de Bergson, la *Revue philosophique* (août 1941) [9] consacrait à la mémoire du philosophe un numéro spécial. Le recueil s'ouvre par l'allocution de M. Paul Valéry, prononcée à la séance tenue par l'Académie française, le 9 janvier 1941, cinq jours après la mort d'Henri Bergson.

En retraçant *les dernières années d'Henri Bergson*, M. Floris Delattre apporte quelques renseignements précieux, notamment les affinités, mais aussi les divergences qui rapprochent et séparent la pensée de Bergson et celle de William James. L'auteur observe également que Bergson ne s'est rallié au spiritualisme chrétien que progressivement et presque au terme de sa route : « Le Dieu qu'il avait considéré d'abord comme l'un des aspects de l'évolution créatrice, « comme une continuité de jaillissement, — Dieu, ainsi défini n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté » (*E. C.*, 270) — lui était ensuite apparu comme le Dieu de la tradition judéo-chrétienne, de la religion du Christ, « continuateur des prophètes d'Israël » (*D. S.* 256) (p. 15).

Dans le même recueil, c'est M. Louis Lavelle qu'il faut interroger sur *La pensée religieuse d'Henri Bergson* (p. 19-54). L'éminent auteur, ayant étudié dans la philosophie bergsonienne la vie de l'esprit, la morale prélude de la religion, la fonction fabulatrice, l'expérience mystique — tous points que l'on n'a pas à reprendre ici — formule ensuite des conclusions dans lesquelles l'esprit chrétien sait trouver des formules heureuses d'éloges et de réserves :

1° L'activité créatrice se confondait d'abord avec l'élan vital engagé à l'intérieur même de la durée dans un progrès sans limites. Elle inclinait ainsi, pour certains, vers un vitalisme de forme panthéistique. Mais cette puissance d'expansion, l'expérience mystique nous la révèle comme un acte d'amour qui suppose toujours des relations entre des personnes... Il faut se demander pourtant si, dans l'instinct, c'est Dieu lui-même qui est présent, ou s'il s'offre seulement en participation à des êtres distincts de lui et auxquels il veut assurer la possibilité... de devenir des dieux à leur tour... (Autre) difficulté symétrique et complémentaire sur les rapports de la durée et de l'éternité : l'être de Dieu est-il un infini d'accroissement identique à celui dont la vie nous donne sans cesse un nouveau témoignage, ou un infini d'actualité dans lequel tous les infinis d'accroissement puisent sans cesse la condition et la matière même de leur progrès ?

2° La relation entre la religion statique et la religion dynamique ne laisse pas non plus la conscience sans une certaine inquiétude, non pas seulement parce que les fidèles de toutes les religions craignent que l'idée même de la fonction fabulatrice ne jette un certain discrédit sur les dogmes essentiels de leur foi, mais parce qu'il y aurait dans la mystique une sorte de rejet de l'historique ou du moins de cette insertion de l'éternel dans le temporel qui paraissait l'inspiration profonde de la pensée bergsonienne... L'expérience mystique, en nous conduisant au-delà de toutes les formes particulières d'existence dans lesquelles l'élan vital s'était manifesté tour à tour, ne tend-elle pas à briser toutes nos attaches avec le corps, non seulement avec notre corps de chair, mais aussi avec le corps même d'une Eglise, ou implique-t-elle seulement que l'esprit se révèle à nous au moment même où il doit s'incarner pour témoigner et pour agir ? [10]

3° La religion suppose toujours elle-même un acte de conversion..., marque de l'accession à la vie spirituelle dans toutes les étapes de cette philosophie..., dont il semble que (la continuité) soit le thème le plus essentiel... (Mais) toute conversion est une discontinuité, une rupture ; elle consiste à détourner le regard de toutes les créatures successives dans lesquelles l'élan vital se réalise tour à tour pour retrouver la source même dont elles procèdent... Si les étapes de la vie paraissent former un progrès continu... elles se distinguent les unes des autres, en constituant des étapes ;... elles introduisent dans ce progrès des points d'arrêt discontinus, où l'élan vital menace de s'immobiliser... (Mais) l'expérience mystique nous découvre la continuité du monde derrière la discontinuité de l'expérience commune... Et peut-être peut-on dire que l'essence de la liberté, selon une telle philosophie, consiste... dans cette conversion qui nous permet de retrouver en nous-même la source infinie d'où dérivent toutes les actions que nous pouvons accomplir en considérant notre propre nature à la fois comme créatrice et comme créée... C'est seulement un acte de conversion qui permet d'établir une distinction et

[8] Le P. Sertillanges (voir plus haut) rapprochait la conception bergsonienne de la liberté de celle de S. Thomas. M. Sundén la rapproche de celle de Luther. Preuve manifeste que l'interprétation de Bergson est souvent soumise à l'influence des vues personnelles des interprètes.

[9] Le numéro spécial de la « *Revue philosophique* » a été postérieurement édité sous le titre : *Etudes bergsoniennes. Hommage à Henri Bergson*. In-8° de 224 p., Paris, Presses universitaires de France, 1947. C'est cette édition que nous suivons.

[10] M. Le Senne fera tout à l'heure une réflexion analogue.

une identification entre cette puissance proprement vitale, qui ne cesse de nous porter, et cette puissance spirituelle qu'elle enveloppe et qu'elle dissimule, qu'il nous appartient de retrouver en nous et à laquelle nous ne pouvons nous unir que par un acte de dépouillement qui est aussi un consentement pur.

4° C'est peut-être dans l'exercice de cette liberté que réside le nœud du problème religieux... (et) du problème du mal. La liberté introduit nécessairement dans le monde une option... qui consiste soit à accueillir les mouvements de la grâce, soit à leur résister... Dans le bergsonisme, ce dualisme inséparable de l'acte libre... change de caractère, de telle sorte que la notion du mal y perd... son caractère le plus aigu pour se réduire à une sorte de déficience de l'élan vital qui tantôt retombe et s'immobilise et tantôt... se montre incapable d'accomplir l'acte de conversion qui l'infinitise.

Et M. Lavelle de conclure par cette remarque s'inspirant de la plus pure doctrine catholique : « Nous pouvons bien dire sans doute que ce sont là véritablement les deux sources de la morale et de la religion ; mais nous savons pourtant qu'il n'y en a qu'une, et que ce sont les mêmes eaux qui jaillissent et tantôt demeurent stagnantes ou se contentent de s'écouler » (p. 54) [1].

Passons rapidement sur *Mystique et Logique* de M. Masson-Oursel : la logique bergsonienne s'apparenterait au « lyrisme ». — De *Spiritualisme et Psychologie* de M. Maurice Pradines, on retiendra que « le système de M. Bergson est à la fois le plus pur, le plus radical et le plus scientifique des spiritualismes : ces caractères lui constituent une originalité hors de pair et inaliénable ; mais c'est un *spiritualisme mystique* » (p. 97).

L'étude de M. Le Senne sur *L'Intuition morale d'après Bergson* doit retenir plus longuement l'attention. Chez Bergson, intuition prévaut sur morale. La morale s'applique au tumulte des déterminations qui meublent la vie de l'action. L'intuition, au delà de toutes les déterminations, se porte vers le fond dynamique de l'action. L'objet de l'intuition morale est cette force qui doit animer la moralité, l'obligation : non pas l'obligation interprétée par l'intelligence mais l'obligation, essence dynamique de la moralité, moment où s'humanise l'élan vital.

L'obligation se présente sous deux aspects : l'aspect formel, celui auquel Kant s'est arrêté ; mais cette obligation, si elle est capable d'assurer la conformité d'un acte à la règle, est incapable de susciter aucune création ; — l'aspect spirituel ou supérieur, où l'intuitif déborde le déterminé, sans le rejeter. Sous le premier aspect, l'obligation est coercition, sous le second, attraction. On reconnaît ici les « deux sources » de la morale ; mais, en réalité, il n'y a qu'une source, la spiritualité pure, ou Dieu.

Ce qu'il est pour lui-même nous échappe... ; mais pour que l'infinité divine ne soit pas équivalente au néant, indéterminable et infertile, il émet une continuité historique, l'élan vital : celle-ci doit s'alourdir de matérialité dans la mesure où il la laisse s'échapper de lui, qui pourtant l'entretient pour autant qu'il y persiste de son intériorité... Cette continuité vitale fourni sa force à la pression sociale.

Cette défaillance virtuelle est compensée et éventuellement plus que compensée par d'autres émanations de l'éternité divine. Les médiateurs en sont les individus, surtout les plus grands d'entre eux. Ils baignent au sein de la durée, dont ils ne se distinguent comme vivants que par structures propres qui les circonscrivent ; mais, en tant qu'ils participent de l'infinité divine, elle leur fait une conscience qui les soulèvent au-dessus de la pure durée ; cependant, par l'insuffisance de cette participation par rapport à l'infinité spirituelle, ils ne sont éveillés qu'à l'aspiration (p. 115-116).

De l'unique source, la pression tire une médiation matérielle, vitale, sociale, sous l'égide de laquelle s'est rangé le passé ; mais devant l'aspiration s'ouvre l'avenir, « milieu encore vide et indéterminé, où les coups de la grâce spirituelle manifesteront immédiatement, comme des révélations, l'éternité en action, dont la vie n'est que la traîne à demi déchirée » (p. 116).

Bergson doit être félicité « d'avoir sauvé ce qui fait la noblesse de la vie morale, en se gardant de la naturaliser ». Il faut célébrer aussi la sincérité de la description bergsonienne de la moralité. Mais il s'en faut que tout soit parfait dans la doctrine de l'intuition morale. En subordonnant à l'intuition les produits de l'intelligence, on réduit l'action morale à un simple vestibule de l'intuition mystique : la morale de « pression » serait-elle superflue ? La religion confessionnelle, institutionnelle, n'aurait-elle plus comme fonction de « médiatiser, de favoriser un mouvement spirituel de l'âme vers Dieu » ? De plus, comment distinguer le moi humain de cette durée dans laquelle il est comme noyé ? Sans doute les caractères du moi se retrouvent chez Bergson ; mais au centre de ces caractères, le moi semble disparaître. Et nous retrouvons ici toutes les difficultés soulevées par d'autres critiques contre le rôle diminué de la volonté, soit dans la morale de pression, soit dans celle d'aspiration. Enfin, on ne saurait consentir au discrédit de l'intelligence auquel est liée la dépréciation de la volonté.

Signalons d'un mot les deux études qui terminent le volume : *L'Esthétique de Bergson*, par M. Raymond Bayer, et *L'Intérêt pédagogique de la doctrine de Bergson*, par M. Albert Millot.

2. — Du recueil de la *Revue philosophique*, il faut rapprocher le recueil publié par les « *Archives de Philosophie* », en 1947 : *Bergson et Bergsonisme*, par E. Le Roy, de l'Académie française, B. Romeyer, P. Kucharsky, A. Forest, P. D'Aurec, A. Brémond et A. Ricour [2].

[1] Même réflexion chez M. Le Senne. Voir plus loin.

[2] « Archives de Philosophie », vol. XVII, cahier I : *Bergson et Bergsonisme*. In-8° de 172 p., Paris, Beauchesne, 1947.

Le cahier 2 du même volume renferme quatre études d'ordre strictement scientifique, sous le titre général : *Sciences et problèmes d'Unité*. La Rédaction des *Archives* note à ce propos que la spécialisation de jour en jour plus poussée qui conditionne le progrès rapide et incessant des sciences positives... entraîne une division d'efforts néfaste à l'esprit de synthèse qui doit caractériser la pensée philosophique. — Les problèmes d'unité posés par les sciences sont nombreux et l'unité d'objet ou de méthode varie suivant chaque type de science. En publiant ce recueil, les Archives entendent offrir aux lecteurs « une fresque dont les lignes maîtresses convergent malgré la diversité des matières et des auteurs, vers un idéal où savants et philosophes peuvent se rejoindre dans une mutuelle compréhension et un sincère désir de collaboration » (p. 5).

Les sujets traités sont trop spéciaux pour que nous nous y attardions : I. *Sources et limites de l'Unité dans la mathématique*, par Georges Bouligand. — II. *La Crise de l'Unité dans la physique contemporaine*, par Jean Abele. — III. *A la recherche de l'Unité de la matière*, par Jean Moretti. — IV. *Le problème de l'unité de la vie ; Polygénisme ou monogénisme*, par J. Carles. (De cet auteur, l'*Ami* a présenté, l'an dernier, p. 256, *Unité et Vie*, esquisse d'une biophilosophie. La seconde étude, sur

La présentation est faite par M. Le Roy qui, en excellents termes, rappelle le double souci de justice et de justesse qui doit commander l'attitude du penseur en face de la philosophie bergsonienne : « ne pas se réduire à scruter la lettre explicite où elle s'incarne, mais s'efforcer aussi de percevoir son âme, ses tendances profondes, les germes déjà prêts à éclore qu'elle a semés autour d'elle, enfin jusqu'aux secrètes virtualités dont elle est grosse parfois peut-être à son insu même ; l'attention aux prolongements et compléments possibles permet seule de bien comprendre et de juger avec exactitude » (p. 7).

Ou plutôt cette remarque est bien faite pour expliquer les divergences d'interprétation que nous avons rencontrées jusqu'ici. M. Le Roy a bien raison de faire observer que l'enseignement de Bergson n'est pas complet et que certaines conclusions en doivent être complétées, sinon corrigées.

Telle, par exemple, la notion bergsonienne de l'*âme*, telle que la révèle l'intuition et qui pose le problème, sinon de la substantialité de l'âme, tout au moins de la notion de substance qu'il s'agit de dépouiller « de la gangue d'images matérialisantes où l'enrobe l'utilitarisme pratique du discours usuel ». — Telle encore la notion des *origines* à tous les stades, en recourant à l'explication de l'élan vital, élan créateur « sous mille nuances, allant d'une incertitude élémentaire à une liberté souveraine, suivant qu'on envisage le détail des phénomènes ou l'ensemble de l'univers ». — Tel encore le problème de la *matière :* monisme ou dualisme, ou monisme avec une matière entièrement subordonnée à l'esprit. — Discussion sur l' « *exigence idéaliste* », à laquelle Bergson n'a consacré que de très brefs aperçus, et que M. Le Roy lui-même a traitée dans son *Introduction à l'étude du problème religieux* [3].

De toute évidence, l'idéaliste impénitent qu'est M. Le Roy n'apporterait pas à ces questions encore pendantes chez Bergson la solution que la philosophie chrétienne traditionnelle envisagerait. Voici d'ailleurs l'esquisse de sa solution générale :

On est conduit à mettre au premier plan une différence entre les pensées individuelles devant qui subsiste une extériorité rebelle à toute réduction définitive et une motion discernable en elles, qui les anime et les domine, les oriente et les meut, révélatrice d'une Pensée transindividuelle et première, par rapport à laquelle seule est vrai un idéalisme souverain. Ainsi se manifeste la possibilité d'une philosophie première authentiquement bergsonienne et qui prolonge les thèses propres de Bergson par un discernement d'éternel et d'absolu au sein de toutes les démarches de conscience, intellectuelles ou sensibles, intuitives ou dialectiques, jusqu'à justifier — pourvu qu'on la développe dans une atmosphère de spiritualité proprement dite — ce que j'appelais au début de cette préface une métaphysique de l'idée pure. Une telle métaphysique retrouve bien des thèses familières à l'ancienne Ontologie, mais en leur donnant un sens plus vivant, plus concret, moins tributaire des abstractions du discours... (p. 17-18).

Solution qui vaut ce que vaut l'idéalisme. Mais nous nous rallions sans hésitation à une dernière indication de M. Le Roy : la nécessité de compléter l'expérience mystique dont les témoins autorisés se trouvent dans le catholicisme en remontant jusqu'à l'initiateur divin qu'est le Christ des Evangiles. C'est ici que « s'accuse indispensable une *foi* au sens fort du terme, susceptible d'introduire sans viol de la raison dans un ordre surnaturel » (p. 19-20).

Bergson s'est tu sur ces problèmes à peine amorcés dans ses ouvrages, mais envisagés plus profondément dans sa conscience privée où « il vivait des certitudes allant beaucoup plus loin que ses conclusions savantes ». Ces certitudes, le P. Blaise Romeyer, directeur des *Archives*, nous les laisse entrevoir dans ses *Caractéristiques religieuses du spiritualisme de Bergson*, qui, dans le recueil, font suite à l' « enquête » préparatoire de M. Le Roy. Souvenirs d'entretiens personnels — on serait presque tenté d'écrire : de confidences — mais entretiens qui laissent dans l'âme du lecteur une impression de joie devant le spiritualisme élevé que vivait Bergson : « spiritualisme mystique », a dit fort justement M. Pradines. « Assurément, écrit le P. Romeyer, le philosophe illustre qui vivait un spiritualisme aussi sincèrement ouvert a dû recevoir du Christ adoré ce dont il avait besoin de lumière et de force pour se laisser sauver par son Dieu » (p. 32) [4].

Le P. Romeyer annonce un ouvrage sur *Le Bergsonisme repensé à la lumière de ses origines*. C'est là, sans doute, qu'il nous donnera une esquisse de ce que doit être, en conformité avec les principes, la théodicée de Bergson « toute édifiée sur une éthique mystiquement religieuse ». Relevons cependant quelques lignes indiquant le sens dans lequel, pour rester fidèle à la pensée de Bergson, il convient de se diriger :

Aux yeux de Bergson, rien dans notre activité intellectuelle ne nous permet de prendre notre élan vers Dieu. Rien même ne le permet, dans le tout de notre *expérience humaine ordinaire*, sentiments, vouloir et regard intuitif compris. Car, si le contenu psychologique ou même cosmologique de cette expérience est assez *distinct* et *déterminé* pour servir de point d'appui à une psychologie et

le Polygénisme, a été utilisée dans notre récente Chronique de Théologie. Le sujet est à l'ordre du jour).

Dans chaque cahier, les Archives publient un supplément bibliographique. Dans le supplément du cahier I, le P. Romeyer analyse et apprécie avec une grande bienveillance *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, de M. Blondel ; *Introduction à l'étude du problème religieux*, de M. Le Roy. — Dans le second supplément, notons une longue recension du *Surnaturel* du P. de Lubac, par le P. Romeyer ; une sérieuse et solide critique de l'*Ontologie* de M. Van Steenberghen, par le P. de Finance ; enfin, du P. Romeyer, l'exposé objectif et détaillé de la thèse du P. Geiger, *La Participation dans la philosophie de S. Thomas*, et de la thèse du P. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de S. Thomas*. — Plusieurs de ces ouvrages ont été présentés aux lecteurs de l'*Ami*.

[3] Sur cet ouvrage de M. Le Roy, le P. Boyer a formulé certaines réserves expresses. Voir *Ami*, p. 407.

[4] Le P. Romeyer donne en note le texte du testament religieux de Bergson. Le voici mot pour mot :

« Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti si je n'avais vu se préparer depuis des années la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés. Mais j'espère qu'un prêtre catholique voudra bien, si le cardinal-archevêque de Paris l'y autorise, venir dire des prières à mes obsèques. Au cas où cette autorisation ne serait pas accordée, il faudrait s'adresser à un rabbin, mais sans lui cacher et sans cacher à personne mon adhésion morale au catholicisme, ainsi que le désir exprimé par moi d'abord d'avoir les prières d'un prêtre catholique. »

à une cosmologie « montrables », son contenu éthico-religieux l'est trop peu pour que se puisse poser le problème moral dont dépend la solution du problème de Dieu. C'est seulement dans l'expérience du Christ des Evangiles et de ses grands imitateurs que devient *distinct* et *déterminé* un contenu moral et religieux qui se trouve à l'état de virtualité ou d'amorce chez tous les hommes de bon vouloir... (p. 51).

Reste à savoir si cet état de virtualité ou d'amorce sera suffisant pour étayer un point de départ sérieux pour une théodicée conforme aux exigences d'une pensée chrétienne.

En étudiant *le point de départ de la philosophie de Bergson*, M. Paul Kucharsky déclare que Bergson n'est parti ni du « sujet » ni de l' « objet », mais d'une notion intermédiaire et hybride, celle de la « conscience » en général, qui exprime aussi bien le fait de la connaissance (ou l' « expérience ») qu'une face ou une modalité du réel. C'est manifestement une notion « toute faite » et quasi empirique. Mais elle se colore, chez Bergson, d'une teinte métaphysique singulière et, d'autre part, le dualisme qu'elle comporte tend, dans ses œuvres, à s'effacer et à se résoudre plus ou moins dans le concept d'une « conscience universelle », principe des choses et source profonde de la Vie.

Cette idée de conscience, en philosophie, est au centre des débats. Les matérialistes font effort pour ramener la conscience à la matière ; les spiritualistes cherchent à la sauver en en démontrant l'autonomie. Bergson est parti d'une notion de la conscience conçue à la ressemblance de la matière ; mais c'est pour la corriger et la défendre, sous sa forme nouvelle, contre les vues et les empiètements des « mécanistes » (p. 78-79).

Pour élucider le problème de *L'Existence selon Bergson*, M. A. Forest, utilisant une distinction originale de Péguy [5], prend le bergsonisme d'abord dans son temps de méthode, ensuite dans son temps de métaphysique. Sous le premier aspect, le bergsonisme est une philosophie du réel, et mieux de l'*existence*. Sous le second, il est une philosophie de la *durée*. Philosophie de l'expérience, le bergsonisme ne cherche aucunement à dépasser ce que l'expérience peut nous faire atteindre, et c'est par elle que sera définie l'existence. C'est l'intuition qui nous permet de tendre ainsi vers l'immédiat, en triomphant des complications de l'intelligence. Mais l'intuition connaît aussi par sympathie, par une sorte d'amitié qui permet une pénétration au-delà de la saisie par l'esprit. De sorte que, pour Bergson, l'existence est déjà en quelque sorte dans la démarche intellectuelle qu'elle anime et oriente, comme l'objet de l'amour est présent dans la tendance sur laquelle s'exerce sa séduction.

Dans son temps métaphysique, le bergsonisme est la philosophie de la durée : l'intuition de la durée et l'intuition de l'être profond des choses. La durée, en effet, est pour Bergson « l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses crées en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle ». Philosophie du devenir qui est aussi philosophie de l'être : la substance ne pouvant être définie que par ses attributs et tous les attributs de la substance se retrouvant dans le devenir. En sorte que la durée est « l'étoffe même de la réalité » (*E. C.* 295).

M. Forest fait ici un rapprochement suggestif avec Descartes.

Il semble que Bergson s'arrête trop tôt avant d'avoir conduit la doctrine jusqu'à ses conséquences dernières. La durée est sans doute un caractère que nous pouvons lier à l'existence contingente, mais l'idée de l'être n'arrive pas à se détacher de la durée elle-même, en ce sens qu'elle pourrait être pour elle-même un objet de considération. Toute l'intelligibilité de l'être s'épuise dans la notion même de durée. Elle n'est pas un attribut surajouté à l'essence, mais, comme dans la doctrine cartésienne de la pensée, elle définit toute l'intériorité de la substance. Aussi n'y a-t-il rien d'autre à dire de l'être métaphysique sinon qu'il dure. — On pourrait concevoir d'une façon plus pénétrante et plus riche la philosophie de l'existence... (p. 97).

Le bergsonisme, du moins, nous fait soupçonner que l'idée de durée n'achève pas celle de l'existence : en s'arrêtant à l'idée de durée, la pensée bergsonienne est pour ainsi dire infidèle à son propre élan. Nous saisissons par cet élan même « ce que pourrait être dans l'affirmation de l'existence une lumière donnée au terme d'un mouvement de pensée qui transcende ce qui lui serait surajouté, extérieur » (p. 100).

M. Pierre d'Aurec explique l'évolution philosophique *de Bergson spencérien au Bergson de l'« Essai »*. — C'est justement parce qu'il était d'une exigence extrême en fait de précision et d'une probité absolue, parce qu'il voulait, mieux que Spencer, « se modeler sur le détail des faits », que Bergson, ayant été initié à Normale au spiritualisme d'Ollé-Laprune et de Boutroux, ne pouvait se satisfaire longtemps de l'exclusivisme scientiste. Le retournement intellectuel qui nous valut l'*Essai* n'avait rien que de normal.

C'est sous un angle très particulier que M. André Bremond analyse la philosophie bergsonienne dans *ses Réflexions sur l'homme dans la philosophie de Bergson*. Pour ne pas revenir sur des conceptions plusieurs fois déjà exposées, il suffit d'indiquer les idées mises en relief : l'homme, d'abord défini comme *animal intelligent*, puis conçu comme *animal qui se crée lui-même* (reviennent ici les considérations sur la durée, la mémoire, la liberté créatrice, la conscience de la liberté, le moi fondamental) ; enfin présenté comme *animal métaphysicien* (méthode de la philosophie bergsonienne, intuition et intelligence, procès (injustifié au sens de l'auteur) intenté à la philosophie d'Aristote et même de Platon : problème de l'être, théorie optimiste de l'homme). Comme conclusion, *l'homme et l'animal*, c'est-à-dire l'homme replacé dans l'évolution.

Une simple pensée cueillie au milieu de tant d'autres, excellente :

(La philosophie bergsonienne) nous amène finalement à une vue optimiste du monde. Cet optimisme nous a paru excessif dans la comparaison de la vie humaine, de la vie de chacum de nous avec une mélodie originale. *Et cependant cela est vrai au point de vue divin.* Nous pouvons ne pas avoir conscience de cette mélodie, mais le chrétien a cette croyance que, s'il est fidèle, sa pauvre vie agitée de courants contradictoires, faite de fautes, de quelque générosité, de repentirs, vie inconsistante, inachevée, interrompue par la mort, *Dieu l'achève*, mélodie de louange et de salut... [6]

[5] Ch. Peguy, *Notes sur Bergson et la philosophie bergsonienne*, Paris, 1914, p. 46.

[6] C'est nous qui soulignons.

Ce n'est pas le privilège du génie ou du saint...
Mais nulle intuition, si profonde soit-elle, ne me révèle cela... (p. 144-45).

De la dernière étude, *Morale et nature dans la philosophie morale de Bergon*, du P. A. Ricour, S. J., nous ne ferons qu'énoncer le titre : c'est, en effet, la première partie d'une étude sur « La nature et la personne dans la philosophie morale de Bergson ». Et l'auteur nous avertit lui-même de réserver notre jugement jusqu'à la publication de la seconde partie, la plus importante.

3. — Dans une thèse, dont on ne saurait trop faire l'éloge, M. Léon Husson étudie *L'intellectualisme de Bergson* ; et, à propos de cet « intellectualisme » qu'on soupçonne facilement ne pas correspondre à ce que signifie exactement le terme, « la genèse et le développement de la notion bergsonienne d'intuition » [7].

Il s'agit donc de préciser ce qu'est l'antiintellectualisme qu'on prête à Bergson et qui ferait le fond de sa doctrine philosophique. *L'Evolution créatrice*, on le sait, oppose intuition à intelligence, celle-ci étant réduite aux fonctions conceptuelles et discursives de notre esprit, et fondée dans l'instinct. Or le texte primitif de l'*Introduction à la Métaphysique* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1903) qualifiait l'intuition d'« intellectuelle » ou la rapportait à l'intelligence, en plusieurs textes qui, trente ans plus tard, dans la rédaction définitive, ont été modifiés. A ce moment, Bergson prenait le mot « intelligence » dans un sens large qu'il a été amené plus tard à restreindre « par un souci pressant de précision ». C'est à l'occasion de certaines controverses, où M. Le Roy, disciple de Bergson a fait figure de précurseur, que le maître, après une réserve voulue, érigea lui-même l'intuition en méthode de la philosophie.

L'Evolution créatrice marque l' « épanouissement de la doctrine ». La théorie de la vie qui forme la trame de l'ouvrage enveloppe une théorie de la connaissance en vue d'une restauration de la métaphysique que la découverte de l'intuition permettait d'annoncer. Notre auteur expose ici la pensée de Bergson : opposition de l'*intuition* à l'*intelligence*, toutes deux cependant se rattachant à la *conscience*. Une étude serrée des notions de *connaissance* et de *représentation* et des différentes espèces de connaissance permet à M. Husson de montrer, chez Bergson, l'étroite connexion de l'intuition et de l'intelligence. Aussi, dans sa conclusion (p. 133) traite-t-il de « fantôme » l'antiintellectualisme de Bergson, « suscité par la traduction d'une pensée originale dans un langage qui n'a point été fait pour elle » [8].

Les *Deux Sources* ont amené à maturation la doctrine bergsonienne, que M. Husson analyse, on peut dire phrase par phrase et presque mot par mot, avec un ensemble impressionnant de documents cités au bas des pages et références aux œuvres de Bergson (page et même ligne indiquées). Quelques lignes de la conclusion de cette étude remarquable feront saisir le résultat auquel est parvenu l'auteur :

Les éclaircissements et les réponses aux objections suscitées par les critiques de *L'Evolution créatrice* nous avaient, sous l'opposition de l'intuition entendue comme la fonction métaphysique de la pensée à l'intelligence entendue comme sa fonction mathématique, révélé deux autres oppositions, qui se combinaient, sans coïncider avec elle ; celle de la pensée réfléchie qui tend à séparer ces deux fonctions tout en organisant leur collaboration, à la pensée spontanée, en qui elles sont l'une et l'autre en germe ; et celle de la conception à la perception qui ne souligne leur différence que pour marquer la nécessité de les associer. L'étude de la vie morale et religieuse les rapproche en découvrant les divers plans de l'intuition, qui a son principe dans un contact avec le réel et sa première manifestation dans une émotion, mais ne s'épanouit en vision qu'en s'exprimant en termes d'intelligence, tandis que l'intelligence, en retour, ne fait vraiment œuvre de compréhension que si elle est nourrie et animée par l'intuition... (p. 208).

Ainsi donc la philosophie intuitive de Bergson « n'est pas une philosophie qui répudie toute dialectique et se passe de concepts : aucune philosophie ne saurait se constituer sans le concours de l'intelligence discursive, qui est chez l'homme indispensable à la connaissance distincte. C'est une philosophie qui s'applique à renouveler le savoir humain au lieu de se borner à développer et à organiser les acquisitions antérieures ; elle substitue aux concepts raides et tout faits que lui offrent le sens commun la science et les systèmes précédents, des concepts nouveaux, plus exactement ajustés à la structure du réel et assez souples pour en suivre toutes les sinuosités. Mais si ces concepts et l'usage qui en est fait ont leur source au delà de l'intelligence discursive, elle ne peut les former, puis les mettre en œuvre qu'en utilisant le mécanisme de cette intelligence car c'est celle-ci, et elle seule, qui peut poser les problèmes, elle qui met sur la voie de l'intuition, elle encore qui en éprouve la valeur en vérifiant son aptitude à éclairer les faits, elle enfin qui en prolonge les indications fragmentaires et les raccorde par un travail analogue à l'intégration des mathématiciens » (p. 212) [9].

4. — Voici maintenant trois études assez brèves et accessibles même aux débutants de la philosophie :

a) Dans ses *Etudes littéraires*, André Maurois a consacré une brève esquisse à la philosophie bergsonienne [10]. Etude d'une lecture facile, la plus accessible qu'on puisse présenter à des non-initiés. L'auteur rattache la pensée bergsonienne à quatre chefs : *Langage et réalité, Corps et Ame, Vie et Création, Morale et Religion*. Philosophie homogène, déclare-

[7] « Bibl. de Phil. contemp. ». — *L'Intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, par Léon Husson, professeur de philosophie au Lycée de Montpellier, — et récemment nommé à la Faculté des Lettres de Strasbourg, — docteur ès lettres. In-8° de XII-240 p., Paris, Presses universitaires de France, 1947.

[8] L'auteur rappelle à ce propos la remarque caustique de Péguy, *op. cit.* : « La philosophie de M. Bergson est presque aussi mal comprise par ses adversaires que par ses partisans. Et ce n'est pas peu dire... » Ce n'est pas très encourageant

[9] Il nous semble que, dans cette thèse, M. Husson ait fait le maximum pour saisir la pensée bergsonienne dans sa complexité. Il est vrai que depuis la note de Péguy, les études bergsoniennes ont progressé. Le livre de M. Husson — on peut le dire en toute objectivité — est un guide parfait pour qui veut pénétrer la doctrine du grand philosophe. Un index analytique permet de retrouver facilement les idées exposées. Cet index est complété par : 1° une table des textes de Bergson ; 2° un index des noms propres ; 3° une table analytique des matières.

[10] André Maurois, *Etudes littéraires*, t. I, Paris, 1942, Sfelt, 116, Bvd. S. Germain. — L'étude sur Bergson, pages 147-181.

t-il, mais aussi grande philosophie : « Une grande philosophie, dit-il après Péguy, n'est pas celle contre laquelle il n'y a rien à dire, mais celle qui a dit quelque chose. »

b) M. François Meyer, agrégé de l'Université a publié très récemment *La pensée de Bergson* [1]. La brochure contient cinq parties : 1. *Henri Bergson :* l'homme et l'œuvre ; 2. *La conscience :* le temps perdu et retrouvé, Durée et liberté ; l'âme et le corps ; 3. *La Durée créatrice*, l'élan vital, maîtrise de l'homme, création et joie ; 4. *L'intuition :* grandeur et misère de l'intelligence, simplicité de l'intuition, art et sympathie : une métaphysique positive, le vrai visage de l'intuition ; 5. *L'homme et Dieu :* le clos et l'ouvert ; mythologie et mysticisme ; Destin de l'homme. L'ouvrage s'achève par un index alphabétique et analytique des œuvres de Bergson.

Cette brochure serait à mettre entre les mains des candidats au baccalauréat, qui auraient ainsi une synthèse nette et facile à saisir de la pensée bergsonienne.

Nous avons relevé quelques indications utiles sur la « précision » de l'intuition, qui est une précision d'ajustement ; sur la « clarté » de l'intuition, non pas une clarté toute faite, mais une clarté qui se fait par un effort, une tension vers la conscience (p. 97-98).

c) Voici enfin un petit volume bien conçu pour faire connaître la vie, la doctrine, les principales pages du philosophe : *Bergson, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, par André Cresson [2]. L'auteur reconnaît que « Bergson est loin d'avoir satisfait tout le monde des philosophes. Si l'unanimité s'est faite pour admirer son prestigieux talent d'écrivain et de psychologue, si la critique qu'il a établie des autres doctrines s'est presque toujours révélée puissante et souvent décisive, les parties positives de sa doctrines restent suspectes pour beaucoup d'esprits... » Le succès de la doctrine bergsonienne a été immense. Il faut l'attribuer sans doute au talent incomparable du philosophe mais encore au regain de force que ce talent a apporté à la cause du spiritualisme. Contre la philosophie scientiste, « il a trouvé une voie, détournée à vrai dire et compliquée, pour conduire ses lecteurs à la conservation de leurs sentiments traditionnels. »

Après avoir médité Bergson, on peut se dire : non, il n'est pas vrai que le déterminisme soit la loi inexorable du monde, une place reste ouverte à la liberté ; non, il n'est pas vrai que l'univers ne soit qu'une vaste mécanique qui travaille et broie sans but, l'élan orienté que nous sentons en nous, que nous apercevons partout n'a rien de machinal ; non, il n'est pas vrai que l'homme ne soit qu'un animal parvenu, l'animal une plante transformée, tous procèdent du même élan vital créateur, mais sont finalement de nature hétérogène et irréductible ; non, il n'est pas vrai que l'intelligence provienne de l'instinct, ils sont d'ordre foncièrement différent ; non, il n'est pas vrai que tous nos souvenirs doivent fatalement disparaître à la mort et que soient vains les espoirs d'une autre vie, bonne pour les bons, mauvaise pour les coupables ; non, il n'est pas vrai que l'élan vital soit né d'un pur néant qui l'aurait précédé et une force providentielle peut fort bien présider à ses destinées ; non, il n'est pas vrai que morale et religion ne soient que des mensonges au service de la société et de l'espèce humaine (p. 72).

* *

Les réserves et les louanges adressées à l'œuvre de Bergson par M. Cresson pourraient fort bien servir de conclusion à cette « revue d'écrits bergsoniens ». Nous ne pouvons cependant oublier que la thèse de l'évolution créatrice, par ses obscurités même et la diversité des interprétations dont elle est susceptible, a provoqué les défiances de l'Eglise catholique [3]. *Les Deux Sources* ont corrigé en partie, mais non totalement, l'impression équivoque des premiers écrits. Au fond, Bergson est demeuré fidèle aux postulats idéalistes sur la manière d'envisager les problèmes philosophiques; il n'est pas entré dans un climat de réalisme intellectualiste ; ce qui le rapproche de nous, ce n'est pas l'intelligence de la vérité, mais l'affection pour la vérité. Comme l'écrivait fort exactement M. Forest : *Ibi non intrat intellectus, sed affectus.* Et, quels que soient l'excellence des sentiments, il importe toujours de veiller à ce que les idées ne soient pas faussées.

QUELQUES MANUELS

1. — Fr.-X. Calcagno, S. J. — Philosophia scholastica secundum « rationem, doctrinam et principia » S. Thomæ Aquinatis, ad usum seminariorum. — Vol. II : Psychologia, Theologia naturalis. — Editio altera. — In-8 de 504 p. — Naples, D'Auria.

L'*Ami* a présenté en 1938 (p. 728) la première édition de ce manuel qui ne vise pas à l'originalité, mais dont nous avons dit l'utilité pour les jeunes intelligences.

A propos des végétaux, l'auteur soulève la question de la génération spontanée, et surtout celle de l'évolution des espèces. Sa position négative, dont nous avions souligné « la rigueur excessive » n'a pas été modifiée. Etudiant la vie sensitive, les questions de la sensation, de son objectivité, du rôle des espèces sensibles, des sens extérieurs et intérieurs, de l'instinct, de l'imagination, de la mémoire, des passions, du sommeil, des songes, des troubles de la sensibilité sont exposées succinctement et reçoivent les solutions traditionnelles. Combien ces solutions eussent-elles été plus attrayantes, si elles avaient été rapprochées des analyses et des conclusions de la psychologie contemporaine !

Les problèmes de la « psychologie supérieure » sont proposés et résolus en pleine conformité avec les principes thomistes. Notons toutefois que, si la liberté de la volonté humaine est bien démontrée, le déterminisme psychologique est réfuté sous un apect qui paraît en méconnaître la véritable nature.

La théodicée n'apporte guère d'idées nouvelles. En dehors des cinq voies., le P. C montre quel parti on peut tirer du désir de la béatitude, du sentiment de l'obligation morale, du consentement universel pour démontrer l'existence de Dieu. Une place est accordée à Kant pour ses objections contre l'argument physico-téléologique. On ne

[1] François Meyer, agrégé de philosophie. — « Pour connaître ». *La pensée de Bergson*. In-8° de 124 p., Paris, Bordas, 1948.

[2] « Bibl. de phil. contemporaine ». — *Bergson, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, par André Cresson. In-12 de 160 p., Paris, Presses universitaires de France, 1941.

[3] On trouvera la liste complète des œuvres de Bergson dans la *Docum. Cathol.* du 25 déc. 1945, col. 891. *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, ainsi que *Matière et mémoire* et *L'Evolution Créatrice* ont été mis à l'Index, en 1914. Les autres ouvrages principaux sont *Le rire*, *L'Energie spirituelle*, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, et *La Pensée et le Mouvant* (recueil d'études inédites ou d'articles dispersés dans plusieurs publications).

sera pas étonné que l'auteur défende la science moyenne, mais avec la thèse suarézienne de la connaissance *prout sunt in seipsis*, formule assez équivoque et que beaucoup rejettent. Entre la prédétermination et le concours simultané, aucune solution moyenne n'est indiquée.

Manuel complet, où toutes les questions sont abordées, mais d'une manière que d'excellents juges trouveront sans doute trop succincte. Etait-il possible de faire autrement ? Un manuel est un manuel, et c'est tout à l'honneur du P. Calcagno d'y avoir su introduire tant de choses.

---

2. — R. Arnou, S. J. — **Theologia naturalis. Edit. altera.** — In-8 de 304 p. — Rome, Université grégorienne, 1947.

Il est nécessaire de présenter plus longuement la théodicée du P. Arnou, dont nous n'avons pas connu la première édition (sans doute *ad usum auditorum*). Sous une forme scolastique imposée par les exigences de l'enseignement, cette théodicée est un traité très moderne. On ne pouvait attendre moins de l'auteur de la belle thèse sur *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* et de l'étude sur le *Platonisme des Pères* (Dict. de Théol.). C'est un modèle parfait de philosophie chrétienne qui, tout en conservant l'esprit, la doctrine et les principes du thomisme le plus authentique, sait les rapprocher des conceptions modernes et, à leur lumière, montrer ce que celles-ci, sous une forme nouvelle, peuvent contenir de vérité, ce qu'elles peuvent présenter de délétère pour la raison éclairée par la foi.

Trois parties : existence de Dieu, essence divine, devoirs envers Dieu, Créateur, Seigneur, Souverain Bien.

a) Les preuves de l'existence de Dieu sont précédées d'un « prologue » sur les dispositions morales favorisant la connaissance naturelle de Dieu. « Aller au vrai avec toute son âme », a dit Platon : S. Augustin, S. Thomas, Vasquez, Descartes lui-même n'ont pas pensé autrement.

La possibilité d'atteindre un Dieu transcendant oblige l'auteur à préciser les notions d'immanence et de transcendance : il dissipe les équivoques de Brunschvicg et de Hegel, précise la pensée de Blondel, rappelle la doctrine de l'encyclique *Pascendi* et, avant de démontrer sa thèse, réfute les immanentismes idéaliste et matérialiste.

L'ontologisme le conduit à dire ce qu'il faut penser de l'expérience du divin, sous toutes les formes imaginées par les philosophes, avec une juste appréciation de la position bergsonienne. L'argument *a priori* de S. Anselme, continué par Descartes, Leibniz, Hegel, ne saurait être accepté, quelle que soit l'importance que lui reconnaissent les idéalistes contemporains. Un long chapitre expose les cinq voies de la *Somme*, basées sur le principe de raison suffisante, et les venge des objections accumulées par les modernes (Kant, Boutroux, Brunschvicg, Bergson, Le Roy). A la *quarta via* l'auteur rattache l'argument des vérités éternelles. La *quinta via* met en relief la finalité et ses exigences. Ici encore Kant et Le Roy trouvent un adversaire redoutable. D'autres arguments sont invoqués ; désir de béatitude, sentiment de l'obligation morale. Le consentement universel ne vaut que comme suggestion.

b) Une connaissance analogique, imparfaite, de l'essence divine est possible, malgré la dénégation des agnostiques. L'exposé des attributs divins se recommande des opinions de S. Thomas, tout en indiquant les divergences de Scot et de Suarez. L'erreur de Spinoza est mise en bon relief.

Le problème de la science divine amène l'indication des opinions relatives à la connaissance des futurs libres et des futuribles. L'auteur demeure ici parfaitement irénique, tout en donnant son opinion personnelle qui n'est ni « banézienne », ni suarézienne, ni bellarminienne, mais se recommande de Kleutgen.

A l'étude de la volonté se rattache le problème de l'immutabilité et de la liberté des décrets divins, de la création, de son motif, de l'impossibilité d'en prouver la nécessité *ab æterno*.

L'irritante question de la motion divine reçue dans la volonté humaine ne pouvait être passée sous silence. L'auteur n'accepte ni la motion prédéterminante des thomistes, ni le concours simultané des suaréziens, mais se prononce en faveur d'une motion « indifférente » qu'il place sous le patronage de Bellarmin, de Billot et de Mattiussi. Peut-être n'est-ce qu'une question de mots ; mais le patronage de Billot semble bien douteux. (Voir *Ami*, 1935, p. 392-394).

c) La dernière partie, assez brève, est, semble-t-il, extrêmement utile pour montrer que le « Dieu des philosophes » n'est pas aussi éloigné du « Dieu de la révélation », que certains auteurs veulent bien le prétendre.

---

3. — E. Lemasson. — **Manuel de philosophie. — 1. Logique-Morale,** 5e édition. — In-8 de 416 p. — 2. **Métaphysique,** 5e édition revue. — In-8 de 168 p. — Paris, Beauchesne, 1947.

1° Le manuel de philosophie (*logique et morale*) est à l'usage des élèves de Mathématiques Elémentaires. Nous avons annoncé la précédente édition (1938) dans l'*Ami*, 1938, p. 728. Cette nouvelle édition marque le succès de l'ouvrage, dont la doctrine est claire et sûre.

Peu de changement par rapport à 1938. Notons cependant une excellente « conclusion générale sur la méthode expérimentale » (p. 171-175) : Au début de la morale, un chapitre sur « la moralité » (p. 179-192), moralité humaine, variations de la moralité et progrès moral, sera très utile pour poser à la réflexion des jeunes philosophes les problèmes sur l'existence du devoir, nonobstant les divergences de peuple à peuple et d'époque à époque. Le chapitre suivant : « Notions préliminaires à l'étude de la morale » est aussi remanié et complété d'un paragraphe sur « les rapports de la morale avec la science, la métaphysique, la religion ». Au chapitre III, la conscience morale, est ajouté un article sur « l'expérience morale et les conflits de devoirs ». La disposition du chapitre sur « les idées de la conscience » est améliorée de manière à mettre en meilleur relief la notion, les caractères et le fondement du droit. — Un paragraphe sur « la dignité personnelle » complète heureusement la leçon sur « la morale et la vie personnelle ». Le chapitre « Justice et charité » n'a pas reçu de modification. Nous aurions aimé que l'auteur montrât comment un devoir de charité (entendu au sens moderne du mot : bienfaisance, aumône, etc.) peut, vu les changements économiques et sociaux, devenir devoir de *justice sociale*. Sous cet aspect, la phrase célèbre du P. (aujourd'hui Mgr) Gillet, O. P., est vraie : « La charité d'aujourd'hui est la justice de demain ». D'ailleurs S. Thomas place parmi les « parties potentielles » de la justice bien des vertus que nous cataloguons aujourd'hui « charité » (II^a-II^{ae}, q 80). Sans doute, il faut maintenir la distinction des devoirs de justice *stricte* et de ceux qu'on est convenu d'appeler devoirs de charité ; mais M. Lemasson indique lui-même expressément que « la distinction entre devoirs de charité et devoirs de justice est souvent délicate » (p. 317). Sur toutes les questions se rapportant au travail, à la vie économique, au droit de propriété, nous aurions aimé des indications plus précises quant aux solutions à donner aux conflits possibles : la situation respective du capitalisme et du prolétariat évolue sans cesse et réclame des applications nouvelles de principes d'ailleurs immuables. Nous avons trouvé avec plaisir un paragraphe sur l' « organisation des nations unies », complétant, dans la morale internationale, l'essai d'organisation ébauché à la « société des nations ».

Nous avons indiqué en détail les points sur lesquels a porté la révision de l'auteur. Il nous excusera d'avoir exprimé quelques desiderata. Peut-être le programme du baccalauréat n'en prévoit-il pas la mise en œuvre ; mais M. Lemasson a certainement une ambition plus haute que de former des bacheliers.

2° La *Métaphysique* est éditée à part. « Cette nouvelle édition écrit l'auteur, ne comporte qu'une addition au texte des précédentes : c'est un bref résumé et une courte appréciation de l'Existentialisme (p. 44-48). Sans doute,

l'Existentialisme n'est pas à proprement parler un système philosophique ; c'est plutôt un ensemble de productions littéraires très diverses d'inspiration généralement anti-intellectualistes. Mais il a de nos jours une telle vogue dans certains milieux, que nous avons cru ne pouvoir le passer sous silence. » Néanmoins quelques améliorations secondaires ont été apportées, notamment sur le criticisme de Kant (p. 28-29), sur la nature de la vérité (p. 59), le critère de la vérité (p. 65-68), sur les doctrines idéalistes (p. 71-75), sur la théorie d'Einstein, espace et temps (p. 86-87), etc.

Cet excellent manuel de métaphysique, sobre, clair et accessible aux jeunes intelligences, est assuré du succès.

---

4. — Chanoine Henri Collin. — **Manuel de philosophie thomiste. Réédition par l'abbé Robert Terribilini. — Tome II. Psychologie.** — In-8 de 500 p., 720 f. — Paris, Téqui, 1949.

A la première édition complète de ce manuel nous avons consacré jadis (1929, p. 587-600) une longue analyse louant une œuvre si réussie. Il faut dire cependant que cette réédition de la *Psychologie* est en réalité un ouvrage assez différent du premier.

D'abord, pour des raisons de commodité et pour donner satisfaction à des désirs différents, le premier tome du Manuel complet a été divisé en deux volumes, le 1er contenant la *Logique formelle* et la *Métaphysique générale*, avec des notions de *Cosmologie* et d'*Esthétique* ; le 2e — celui-là même que nous présentons — comprenant toute la *Psychologie*, végétative, expérimentale, rationnelle. Or cette partie de l'œuvre de M. Collin exigeait une révision, et devait être complétée en tenant compte des progrès considérables accomplis depuis vingt ans dans le domaine de la vie et de la science de l'homme, ainsi qu'en témoigne le *Nouveau Traité de Psychologie* de Dumas. M. l'abbé Terribilini, élève de l'auteur et son successeur pendant douze ans au Petit Séminaire de Versailles, vient de réaliser ce travail avec un remarquable souci de clarté et de compréhension et en ne négligeant rien des apports nouveaux. On appréciera tout particulièrement les précisions apportées au problème des rapports de la méthode objective et de l'introspection (p. 45-54) ; les analyses concernant l'attention et l'habitude (p. 62-87) ainsi que la conscience psychologique (p. 164-171) ; la présentation nouvelle du problème de la perception sensible (p. 150-161) ; l'étude approfondie de la connaissance en général (p. 88-96), de l'abstraction (p. 252-256), de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme (p. 462-470). A vrai dire, ce sont là plutôt des exemples pris au hasard, car d'une manière générale, tous les sujets abordés le sont avec une perfection remarquable.

En psychologie expérimentale tout particulièrement, l'auteur suit un ordre rationnel qui aidera singulièrement l'étudiant. Partant de l'analyse philosophique de la connaissance en général, il s'élève progressivement de la connaissance sensible externe (sens externe, sensation, perception sensible) à la connaissance sensible interne (conscience, mémoire, association des idées, images, imagination) et à la connaissance intellectuelle (simple appréhension de l'idée, jugement et croyance, raisonnement, intuition et raison), pour établir enfin l'explication philosophique de cette dernière connaissance.

La partie concernant la vie affective nous semble particulièrement réussie : après avoir étudié « les impressions affectives » (agréable et désagréable, plaisir et douleur) et montré leur finalité, l'auteur, en deux chapitres successifs, permet à son lecteur d'établir un rapprochement suggestif entre la doctrine de S. Thomas sur la vie affective et la psychologie moderne. L'étude de la volonté (appétit intellectuel) et de la liberté se clôt par une excellente précision sur la nature de la liberté d'après les principes thomistes : il ne s'agit pas de nier purement et simplement tout déterminisme psychologique ; il s'agit surtout d'expliquer comment le motif qui l'emporte est précisément tel par l'action de la volonté : « L'intelligence propose plusieurs moyens, plusieurs biens concrets, plusieurs motifs d'agir, mais c'est la volonté qui met fin à cet état préalable d'indécision par une décision qui tranche le débat en l'arrêtant sur un jugement qu'on appelle *dernier*, parce qu'il termine la délibération, et *pratique*, parce qu'il exprime l'action que la volonté a choisie « *hic et nunc* » d'accomplir. Ce jugement étant comme la forme qui spécifie l'acte de la volonté, doit être libre, pour que celui-ci le soit ; et, de fait, il l'est, parce que c'est la volonté qui, d'elle-même arrête la délibération sur lui... » (p. 379). La liberté s'explique donc par l'attention, « plaque tournante » grâce à laquelle la volonté s'oriente vers tel ou tel parti. Ainsi intelligence et volonté concourent à l'acte libre. C'est là l'explication authentiquement thomiste de la liberté (explication à maintes reprises rappelée dans l'*Ami*), dans laquelle, comme le dit très bien l'auteur, « l'attention est la condition nécessaire de la liberté », comme l'ont remarqué, après S. Thomas, Descartes, surtout Malebranche et, de nos jours, W. James.

Le souci de maintenir, dans ses grandes lignes, la pensée thomiste, tout en y intégrant le vrai découvert depuis S. Thomas, se retrouve dans la plupart des questions importantes. Mais est-ce bien un manuel de « philosophie thomiste » qui nous est offert ? Manuel d' « inspiration » thomiste semblerait plus exact : tant de questions modernes sont ajoutées au rappel des positions thomistes fondamentales et celles-ci apparaissent fréquemment noyées dans celles-là. Cette remarque n'a d'ailleurs rien de péjoratif : elle exprime simplement ce fait que la psychologie expérimentale prévue aux programmes du baccalauréat ajoute beaucoup à ce que pouvait en penser le Moyen Age ; et c'est déjà un grand mérite d'avoir su trouver les points de contact entre deux pensées que sept siècles séparent.

Nous voudrions simplement exprimer, pour finir, quelques suggestions. Les élèves préfèreraient sans doute posséder sous leurs yeux la traduction des textes latins de S. Thomas. L'auteur ou le reviseur auraient pu, semble-t-il, trouver dans la *Somme* et surtout les commentaires sur Aristote quelques textes expressifs montrant l'affinité de la pensée de S. Thomas avec plus d'une thèse moderne : conscience psychologique, attention, et surtout affectivité. La *Somme théologique* de la *Revue des Jeunes* et certains ouvrages récents auraient été pour cette nouvelle édition de la philosophie thomiste des sources extrêmement riches d'information. Enfin, il nous a semblé que la « psychologie rationnelle » ne tenait pas assez compte des théories modernes : n'eût-il pas été utile, par exemple, à propos de la substantialité de l'âme de faire quelque allusion aux courants de conscience de James ou à la durée de Bergson ?

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Vie de Mère Alphonse-Marie (Elisabeth Eppinger), fondatrice des Sœurs du T. S. Sauveur, par une de ses filles. — In-8 de 296 p. — Paris, Alsatia et Oberbronn (Bas-Rhin), 1949.

Instructions de Jacques-Ignace Simonis, supérieur des Sœurs du T. S. Sauveur à ses religieuses, publiées par l'abbé A. Schaeffer. — Trois in-8 de 368, 340 et 360 p. — *Ibid.*, 1946.

Correspondance de J.-I. Simonis, publiée par le chan. A. Schaeffer. — Deux vol. in-8 de 372 et 350 p. — *Ibid.*, 1948.

Ces trois ouvrages nous font assister à la naissance merveilleuse et à la rapide expansion d'une de nos Congrégations hospitalières les plus populaires, celle des Sœurs du T. S. Sauveur, plus connues sous le

nom des Sœurs de Niederbronn ou de Sœurs de Bon-Secours, qui se dévouent dans les hôpitaux, les orphelinats et dans les soins des malades, principalement des pauvres, à domicile.

1. — Rien de plus humble, humainement parlant, que la fondatrice. Née à Niederbronn, en Basse-Alsace, dans une famille catholique à la foi solide, aux mœurs assez rudes, Elisabeth Eppinger (1814-1867) demeura toute sa vie une malade, une pauvre, une illettrée. Mais dès son jeune âge elle fut l'objet des prédilections divines allant jusqu'à des faveurs mystiques extraordinaires et elle y répondit par une fidélité presque sans défaillance, guidée par un prêtre de haute valeur, qui devait être avec elle le fondateur de la future Congrégation. Ses dons mystiques et spécialement sa connaissance des secrets des cœurs attirèrent chez cette simple fille qu'on nommait « l'extatique de Niederbron » une foule où les personnages illustres se mêlaient au menu peuple. Sur cette part quasi-miraculeuse de sa vie, la biographie donne très peu de détails ; on peut le regretter, car c'est là que se trouve le fond surnaturel où la fondatrice puisa la force et la sagesse nécessaires pour la naissance et l'essor de sa Congrégation, pour les hardiesses de son apostolat et pour sa patience dans les inévitables épreuves qui fondirent sur son œuvre et sur elle-même.

Par contre les qualités humaines, très remarquables, de Mère M.-Alphonse, son activité de fondatrice, l'histoire même des débuts de la Congrégation avec ses multiples établissements, nous sont retracées avec beaucoup de détails. Nous avons ainsi d'une part le cadre historique où pourront s'inscrire un jour les traits surnaturels d'une vie où le merveilleux abonda, et des indications, résumées mais suffisamment révélatrices, sur les efficaces interventions divines qui, sortant souvent des lois de la Providence ordinaire, ont marqué les débuts d'une famille religieuse féconde en sainteté et en œuvres de charité.

2. — Le second ouvrage a rassemblé les *Instructions* que le chan. Simonis (1831-1903) adressait aux Religieuses et aux Novices du T. S. Sauveur. Ce sont tantôt des exhortations détachées, tantôt des séries portant sur le même sujet. La plupart ne sont pas entièrement rédigées et consistent en des notes donnant des plans, quelques considérations et des citations assez nombreuses et variées. Leur caractère inachevé les rend plus aisément utilisables pour nos confrères. Nous les recommandons vivement à l'attention de ceux d'entre eux qui, si fréquemment, nous demandent de leur indiquer quelque solide recueil d'instructions pour religieuses.

3. — La mort simultanée de la fondatrice et du premier supérieur de la Congrégation avait été pour celle-ci l'occasion d'une crise grave. M. Simonis fut chargé par son évêque de tout remettre en ordre et s'en acquitta avec tant de bonheur qu'il est considéré comme le second fondateur des Sœurs de Niederbronn. Ce ne fut cependant là qu'une partie de l'inlassable activité apostolique et patriotique de celui qui reste populaire en Alsace comme journaliste et comme défenseur pendant vingt-quatre ans (1874-1898), en sa qualité de député au Reischstag, des droits de ses compatriotes opprimés par l'annexion prussienne. On trouvera le bilan de cette activité dans une courte biographie (48 p.) placée en tête du troisième ouvrage, et on en suivra les épisodes dans la *Correspondance* où apparaissent, avec la verve du polémiste, les qualités de cœur et la haute valeur sacerdotale du chan. S. Comme le sous-titre l'annonce, ces lettres, qui n'étaient pas destinées à la publicité, apportent une importante « contribution à l'histoire contemporaine » et il faut savoir gré à M. Schaeffer de les avoir recherchées et rassemblées, en y ajoutant de longues et précieuses notes explicatives.

---

1. Robert D'AZAMBUJA, chan. prémontré. — **Prieuré-Paroisse.** — 114 p. in-4, 150 f. — En vente chez l'auteur, 3, rue Henri Cheneaux, Marseille (c. c. p. Châlons-sur-Marne, 33.56), 1949.
2. Norbert CALMELS, Abbé de Frigolet. — **Chanoines prémontrés.** — In-8 carré de 48 p., 60 f. — Avignon, Ed. Aubanel, 1949.

Ces deux volumes sont un témoignage du nouvel essor pris en France depuis quelques années par un Ordre riche d'une expérience de dix siècles pendant lesquels il réussit à unir, tout en restant dans la vie diocésaine, la vie religieuse proprement dite avec le soin des paroisses. A l'heure où le clergé séculier cherche à tâtons et non sans controverses, un « style de vie » qui lui permette de réaliser pleinement les exigences spirituelles du sacerdoce sans nuire à l'intensité de son apostolat ; à l'heure où il s'oriente volontiers vers la vie commune comme vers une solution idéale, les leçons d'un passé qui fut glorieux ne peuvent lui être que très précieuses.

1. — Le P. d'A. commence par bouleverser « la position de la question ». Il juge peu conforme à l'Evangile qu'on dirige des âmes de choix vers le sacerdoce et qu'*ensuite* on montre la sainteté ou la perfection comme une conséquence nécessaire et une exigence du sacerdoce reçu ou à recevoir. Il voudrait que l'on invitât *d'abord* tous les chrétiens à une vie de perfection ; parmi les généreux qui entendraient cet appel, un certain nombre s'orienterait vers le *renoncement total*, qui à la limite les conduirait à la vie religieuse proprement dite. C'est parmi les âmes ainsi disposées que les évêques choisiraient leurs candidats au sacerdoce. Et le R. P. condense sa pensée dans cette formule : « Vie religieuse d'abord, ensuite recrutement sacerdotal » (p. 15). Pour ceux qui déjà sont prêtres ou sont en voie de le devenir, la formule se retourne : « Au cas où l'on a dit recrutement sacerdotal d'abord, [nous disons], vie religieuse ensuite » *(ibid ;* voir aussi et surtout p. 35).

Ces hardiesses, qui sont proposées sans hésitation, méritent d'être discutées et le seront sans doute. Plus intéressante est la seconde partie de l'ouvrage où l'auteur montre en détail la réalisation propre apportée par les Prémontrés pour une vie à la fois religieuse et apostolique dans les paroisses. L'office canonial, récité en commun, est le lien vital de la vie spirituelle en communauté ; la Messe paroissiale en est le centre de rayonnement ; les multiples tâches apostoliques sont compatibles avec cet idéal, et s'il y a quelques adaptations à faire pour se conformer aux méthodes les plus récentes de conquête, on se sent assez souple pour les réaliser.

Le cadre de cette vie est le « prieuré-paroisse ». Il consiste matériellement en une église paroissiale à laquelle sont attenants les lieux réguliers. « Cet ensemble de constructions [est] habité par quelques religieux, quatre au moins, tous prêtres, tenus collégialement à toutes les obligations chorales dans le sanctuaire même de leur église et à toutes les charges du ministère qui incombent normalement au curé et à ses vicaires. A eux, il est désirable de voir se joindre des Pères... disponibles pour la prédication ou toute espèce de ministère d'aide au clergé proche ou lointain » mais surtout dans le diocèse même. « Supposons une paroisse... où l'évêque serait bien heureux de voir travailler un curé et trois vicaires. Par la pensée nous y plaçons cinq religieux prêtres et deux frères convers » (pages 93-94).

On ne peut que louer un tel idéal, mais la pénurie actuelle de prêtres séculiers et le peu d'effectifs dont dispose maintenant l'Ordre de Saint-Norbert reportent à une date assez lointaine la réalisation massive de ces perspectives d'avenir.

2. — Beaucoup plus brève, d'un caractère historique plus marqué, s'abstenant de toute polémique, la bro-